VANNI ROVIGHI

ELEMENTI DI FILOSOFIA

•••

EDITRICE LA SCUOLA

ELEMENTI DI FILOSOFIA

I: Introduzione, Logica, Teoria della Conoscenza

II: Metafisica

III: La Natura e l'Uomo (Filosofia della natura, Psicologia ed Etica)

SOFIA VANNI ROVIGHI

ELEMENTI DI FILOSOFIA

VOLUME TERZO

LA NATURA E L'UOMO

(Filosofia della natura, Psicologia ed Etica)

EDITRICE LA SCUOLA

FILOSOFIA DELLA NATURA

INTRODUZIONE

Concetto della filosofia della natura.

La filosofia della natura [1] è lo studio filosofico del mondo corporeo. Distinguiamo in essa una parte generale, la *cosmologia*, che considera appunto il mondo corporeo in genere, e una parte speciale, che considera il mondo *vivente* in quanto tale.

Ci si può domandare se, nella moderna enciclopedia del sapere, vi sia ancora posto per una *filosofia* della natura, accanto alle *scienze* della natura. La filosofia della natura così come la intendevano Aristotele e gli scolastici non ha forse ceduto il posto alla "filosofia" così come la intendeva Galileo, quando chiedeva di esser nominato, oltre che Matematico, *Filosofo* del Granduca di Toscana [2]; non ha forse ceduto il posto a quella *philosophia naturalis* della quale Newton espone i *Principia mathematica;* [3] "filosofie", queste, che sono niente altro che la moderna *fisica* come scienza?

In realtà, nella *physica* aristotelica sono contenute proposizioni filosofiche e proposizioni che oggi chiameremmo scientifiche, queste ultime superate e sostituite dalla moderna fisica; ma il costituirsi di una nuova fisica come scienza non elimina la possibilità, anzi la necessità di una filosofia della natura. Non esamineremo qui il processo storico che ha portato al differenziarsi di due tipi di sa-

---

[1] Il termine "natura" è preso qui, dunque, *non* nel senso scolastico di "essenza di una cosa in quanto principio di attività" (in questo senso, infatti, si può parlare di "natura" anche delle cose immateriali), ma piuttosto nel senso moderno di *mondo corporeo in generale*.

[2] Lettera a B. Vinta del 7 maggio 1610 in *Opere*, ediz. Nazionale, vol. X, pag. 35.

[3] L'opera fondamentale del Newton è intitolata *Philosophiae naturalis principia mathematica*.

pere, quello scientifico e quello filosofico, nell'ambito delle conoscenze che l'uomo può avere sul mondo corporeo; ci accontenteremo soltanto di ricordare la distinzione, già stabilita nell'Introduzione, fra scienza e filosofia: la scienza della natura studia il mondo corporeo nei suoi aspetti specifici, la filosofia della natura lo studia nei suoi aspetti più universali, in quegli aspetti la cui conoscenza è presupposta dalle scienze della natura.

Per chiarire quanto si è detto prendiamo in esame due possibili obiezioni:

1) Se la filosofia della natura è lo studio degli aspetti più universali del mondo corporeo, perchè non far coincidere la filosofia della natura con la fisica? La fisica sta, infatti, alle altre scienze della natura, chimica, mineralogia, scienze biologiche, ecc., come la scienza più generale rispetto alle meno generali: i fenomeni che la fisica studia, movimento, calore, luce, elettricità, sono quelli che si ritrovano in qualunque corpo, sono le condizioni generali di qualunque altro fenomeno. - Rispondo: se la fisica è la più generale delle scienze naturali, essa è ancora conoscenza del particolare rispetto alla filosofia della natura, poichè, ad es., il moto (che è il fenomeno più generale studiato dalla fisica) è considerato dalla fisica non già in quanto moto, ma in quanto moto uniforme o accelerato, rettilineo o circolare, ecc. Il concetto di moto in generale è presupposto dalla fisica come un dato dell'esperienza comune, e così pure i concetti di spazio e di tempo, necessariamente connessi con quello di moto.

2) Ma allora, si dirà, oltre la scienza della natura c'è non già una filosofia della natura, ma soltanto quell'esperienza comune che è il punto di partenza sia della scienza come della filosofia. — Rispondo: compito della filosofia in genere, e quindi anche della filosofia della natura, è analizzare i concetti dell'esperienza comune, è scoprire la ricchezza che sta dietro le nozioni più semplici, scoprire ed esaminare i problemi che stanno dietro i concetti apparentemente più banali, più ovvii, assumere come "tema" di ricerca ciò che già si manifesta nei fenomeni volgarmente intesi ed è loro generale condizione, come osserva Heidegger, ma che nell'esperienza comune è sempre soltanto sottinteso, e non è oggetto esplicito di esame. Ciò che si disse nella Metafisica a proposito del concetto di *essere*, sempre sottinteso da qualunque esperienza e da qualunque

scienza, senza tuttavia essere da queste analizzato direttamente, vale qui, in filosofia della natura, per i concetti di *corpo* in generale, *moto*, *spazio*, *tempo*.

Oggetto della cosmologia

Oggetto della cosmologia è, dicono gli scolastici, seguendo Aristotele, l'*ens mobile*, l'ente mutevole. Qui però il termine *mutamento* è preso non già nel senso amplissimo di divenire in generale, in quanto abbraccia qualsiasi passaggio dalla potenza all'atto, con o senza successione; ma è preso nel senso più ristretto di mutamento *parziale* e *successivo*, ossia di mutamento dell'ente spazio-temporale. La cosmologia studia quindi l'ente mutevole spazio-temporale, avendo per oggetto l'ente non in quanto ente, ma in quanto *mutevole;* studia le condizioni del mutamento (tempo e spazio), la ragione dell'estensione e del mutamento sostanziale (composizione ilemorfica).

Si dice che l'ontologia studia *ens et ea quae consequuntur per se ens:* si potrebbe dire che la cosmologia studia *motum et ea quae consequuntur per se motum*. Per questo la cosmologia si distingue dalla metafisica; ma è vero anche che, distinguendosi in questo dalla *scienza* della natura, considera il mutevole spazio-temporale alla luce del concetto di *essere*, studia il mutevole in quanto ente [4]. La cosmologia, infatti, è *filosofia* della natura, e noi distinguemmo la filosofia dalla scienza osservando che i principî, le premesse della dimostrazione sono, in filosofia, proposizioni analitiche, in scienza proposizioni sintetiche a posteriori; ora le proposizioni analitiche sono quelle che non si possono negare senza contraddizione, sono quelle pronunciate, per dir così, sotto la spinta del principio di contraddizione, e tutto quello che si dice sotto la spinta del principio di contraddizione, si dice alla luce del concetto di essere, poichè il principio di contraddizione è il principio fondamentale dell'essere. Sicchè si potrebbe anche dire, come ebbe a dire il Renoirte [5], che *la cosmologia studia a quali condizioni l'ente mutevole spazio-temporale è non-contraddittorio.*

---

[4] « Cosmologia tunc inquirit *quomodo ens mobile sit ens* ». P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma, 1936, pag. 2.

[5] Nelle *Journées thomistes* del 1935 a Lovanio, dedicate al problema dei rapporti fra scienza e filosofia.

Si disse che la cosmologia è lo studio filosofico del mondo corporeo; essa presuppone quindi l'esistenza di corpi. Alcuni autori affidano alla teoria della conoscenza il compito di dimostrare l'esistenza dei corpi; secondo noi, invece, la teoria della conoscenza non ha il compito di dimostrare l'esistenza delle cose, quindi neppure dei corpi.

L'esistenza di corpi è una verità immediatamente evidente, perciò possiamo presupporla senz'altro, come si presuppongono tutte le verità immediatamente evidenti. Dovremo solo chiarirla, poichè l'affermazione che l'esistenza di corpi è immediatamente evidente potrà sembrare scandalosa per il suo candido dogmatismo, dopo le critiche di un Berkeley e di gran parte della moderna gnoseologia.

Cominciamo dunque col dare una definizione provvisoria del corpo: intendiamo per *corpo* tutto ciò che è *esteso* [6]. Ora l'estensione è un dato immediato; che vi siano estesi (non diciamo ora se uno o più, molti o pochi) è una verità immediatamente evidente: basta aprire gli occhi e guardarsi intorno. Si obietterà che quel che noi vediamo e tocchiamo è nient'altro che una nostra modificazione, un fatto soggettivo. Per risolvere l'obiezione bisogna intendersi sul significato di "modificazione nostra" e "fatto soggettivo":

a) In questo caso "fatto soggettivo" *non* può voler dire "atto di sentire", poichè è evidente che il rosso che io vedo non è il mio vedere [7].

b) "Fatto soggettivo" potrà, dunque, al più, significare "oggetto sentito, che però fa parte fisicamente del soggetto" ossia appartiene a quel medesimo ente che sente, pur distinguendosi dal suo atto di sentire, press'a poco come una delle mie mani, che io guardi, fa parte di me che la guardo pur non essendo il mio guardare. Ma se, ad es., un rosso o un duro fanno parte di me, ciò significa che *io, almeno, sono un corpo*, poichè solo un corpo, e non uno spirito, può essere rosso e duro se la parola spirito deve avere un qualche significato. Non credo infatti che sarebbe molto utile conservare la parola *spirito* nel nostro vocabolario se si potesse parlare di uno spirito rosso e duro. E in realtà tutti coloro che, con poca coerenza,

---

[6] Definizione provvisoria, poichè, come vedremo, l'estensione non è il costitutivo della corporeità: è tuttavia il carattere in base al quale si riconosce il corpo.

[7] Cfr. il I volume di questi *Elementi*, pp. 115-116.

pretendono di fondare il soggettivismo su dati fisiologici, parlano di colori che esistono solo nella nostra retina o nel nostro cervello; ora retina e cervello non sono, ch'io mi sappia, realtà spirituali. Se, dunque, le estensioni qualificate che vedo e tocco fanno parte fisicamente [8] di me, io, almeno, sono un corpo; e se non fanno parte fisicamente di me, ci sono corpi distinti da me. Comunque esistono (uno o più non importa) corpi nell'universo, e questa è già una base sufficiente per elaborare una cosmologia.

c) Ma è evidente anche che esistono corpi distinti da me (uno o più, non diciamo ancora) [9], poichè certe qualità si manifestano come *date a me*, ma non *mie*, non *di me*. Un dolore che io senta come diffuso in un braccio, ad es., fa parte di me fisicamente, è mio, io sono addolorato; il bianco di questo foglio di carta sul quale scrivo non fa parte fisicamente (ma solo intenzionalmente) di me, non è mio; io non sono bianco per il fatto di vedere un bianco.

---

[8] *Fisicamente* si contrappone qui a *intenzionalmente*, ed equivale a *realmente*, *ontologicamente*. Cfr. il I vol. di questi *Elementi*, pp. 41-42, p. 110.

[9] A questo punto iniziale, infatti, non potremmo escludere che tutto il mondo corporeo esterno a noi fosse un'unica sostanza, una estensione unica concepita alla maniera cartesiana della quale quelli che ci appaiono come singoli corpi non fossero che modificazioni accidentali.

Capitolo Primo

LA QUANTITA'

1. L'Esteso

Descrizione dell'esteso

Premesso che esistono enti estesi, vediamo di chiarire che cosa sia l'esteso.

L'estensione è un dato immediato, e perciò indefinibile: ognuno di noi ha l'esperienza dell'esteso e da questa si forma immediatamente il concetto di estensione. Per far quindi capire ad uno che cosa si intenda per esteso non c'è altro che indicargli degli esempi come fa Aristotele nel libro delle *Categorie* quando dice: esteso è, per esempio, ciò che è lungo due cubiti, tre cubiti [1]. Così, potremmo dire, esteso è questo foglio di carta sul quale scrivo, il pavimento sul quale poggio, la strada che corre sotto la mia finestra, il cielo che guardo, e così via.

Si può tuttavia cercar di descrivere l'esteso. L'estensione è una certa molteplicità: esteso è ciò in cui io posso indicare un *qui* distinto da un *là*, in cui ci sono quindi diverse (*plures*) parti. E siccome posso indicare, distinguere tali parti, l'esteso è distinguibile in parti. Ma non ogni molteplicità è estensione [2]: anche nel carat-

---

[1] « Ποσὸν δὲ, οἷον δίπηχυ τρίπηχυ » *Cat.*, cap. 4,1 *b*.

[2] La molteplicità si oppone all'unità, ora dobbiamo distinguere *unità trascendentale* e *unità predicamentale*. L'unità trascendentale è proprietà di ogni ente, anche degli enti spirituali, come abbiamo visto in ontologia; perciò una somma o molteplicità di unità trascendentali non basta a generare la quantità in senso stretto, ossia la quantità estensiva. Una molteplicità di atti di pensiero, ad es., non costituisce una quantità estensiva. Ecco perchè tale unità si dice trascendentale:

tere di un uomo posso distinguere virtù e vizi, che possono esser detti, in certo senso, parti di quel carattere, e tuttavia non per questo il carattere di un uomo è un esteso. L'esteso è non soltanto distinguibile in parti, ma propriamente *divisibile*: le parti che lo costituiscono possono stare ognuna per conto suo: questa strada potrebbe esser divisa in diversi tratti ed ognuno di questi, con opportuni accorgimenti tecnici, potrebbe esser trasportato in diverse parti del mondo e continuare ad esistere come tale; questo foglio di carta potrebbe esser tagliato in tanti pezzi, ognuno dei quali continuerebbe ad esistere per conto suo; quell'albero potrebbe essere diviso in varie parti (radici, tronco, rami, foglie); quell'animale potrebbe essere smembrato [3]. Anche la divisibilità, tuttavia, non è un concetto convertibile con quello di estensione, e perciò non definisce propriamente l'estensione, poichè la caratteristica dell'esteso è quella di esser divisibile in parti *a loro volta estese*, come osserva giustamente P. Hoenen [4]. Infatti una pura successione temporale, ad es. una serie di suoni uguali, è divisibile in parti, ognuna delle quali potrebbe sussistere per conto suo, ma non è estesa [5]. Il concetto di esteso si manifesta dunque irriducibile ad altri; si può cercar di descriverlo in qualche modo, non si può rigorosamente definirlo.

Per chiarire meglio quale molteplicità sia implicita nell'esteso, Aristotele distingue l'ente quantificato (ποσόν), in tre tipi: ciò le cui parti sono di seguito (*consequenter se habens*, ἐφεξῆς), il contiguo

---

perchè compete a qualsiasi ente e perciò trascende la (ossia è più ampia della) categoria della quantità. L'unità predicamentale è l'unità dell'esteso; è quell'unità che, sommata ad altre unità, dà luogo alla *quantità* estensiva. Ora non è concepibile che una quantità nasca dalla somma di enti inestesi (non quanti), quindi le unità che costituiscono un molteplice esteso, un *quanto* in senso stretto, sono a loro volta estese.

[3] Qui uno potrebbe obiettare che le parti dell'albero e dell'animale non continuano ad esistere pacificamente per conto loro quando siano scisse dal tutto, ma, dopo un tempo più o meno lungo, si corrompono. Verissimo: e ciò prova che l'albero e l'animale non sono pura estensione; ma non prova nulla contro la divisibilità dell'esteso. Le parti dell'albero si corrompono perchè sono *albero*, non perchè sono *esteso;* se quell'albero anzichè essere vivo fosse di cartapesta, le sue parti continuerebbero ad esistere anche separate; ora l'albero di cartapesta, quanto all'estensione, è identico all'albero vivo.

[4] *Cosmologia* [2], pag. 6.

[5] Qui stiamo facendo una pura descrizione fenomenologica; descriviamo cioè quello che si manifesta immediatamente: non vogliamo assegnare la cause del fenomeno. Il lettore non ci obietti quindi che il suono, essendo prodotto da una vibrazione dell'aria, implica l'estensione: per sè la percezione di un suono non ci dà ancora il concetto di estensione.

(ἁπτόμενον) e il continuo (συνεχές).[6] Esempio del primo tipo di *quanto* potrebbe essere la nebbia: una molteplicità di parti (di goccioline d'acqua) sparse nell'aria, separate, quindi, l'una dall'altra e tuttavia consecutive, ossia tali da fare una certa, sia pur labile, totalità. Contiguo è ciò le cui parti si toccano (*quorum extrema sunt simul*) ad es. un cubo fatto di tanti cubettini sovrapposti; continuo infine è ciò in cui le parti non hanno confini precisi che le separino l'una dall'altra; i confini delle parti del continuo si confondono (*quorum extrema sunt unum*), e questo è propriamente l'esteso [7]. La caratteristica dell'esteso è dunque questa: di esser *divisibile*, sì, *ma non attualmente diviso*. Il contiguo e il consecutivo (chiamiamo così l'ἐφεξῆς) non sono ciascuno *un* ente, ma una *somma* di enti: chi esiste è la parte che sta per conto suo. Solo il continuo (l'esteso) può dirsi *un* ente, appunto perchè in esso le parti non *esistono* ancora, non sono in atto, ma *possono* essere, quando l'esteso sia effettivamente diviso e cessi di essere un continuo per diventare un consecutivo o un contiguo. Ma poichè le parti del contiguo e del consecutivo sono parti estese (altrimenti il tutto che esse costituiscono non sarebbe una quantità estensiva, un *quanto* in senso stretto), il tipo originario di quantità è quello del continuo o esteso; con estesi si costituiscono contigui e consecutivi, chè se per assurda ipotesi [8] non ci fossero estesi, non si costituirebbe mai una estensione.

Le parti dell'esteso sono enti in potenza

Fermiamoci dunque un momento sul concetto di esteso e sull'affermazione sopra enunciata: l'esteso è divisibile, ma non attualmente diviso, o, in altre parole, *le parti dell'esteso non sono enti in atto, ma solo enti in potenza*. Se, infatti, l'esteso fosse attualmente diviso in parti, non sarebbe più un ente, ma un aggregato di enti; ma, a loro volta, gli enti di cui l'esteso è un aggregato debbono essere estesi, poichè una molteplicità di inestesi non può costituire

---

[6] *Physic.* Z, cap. 1, 231a, 21.

[7] Non perchè anche il consecutivo e il contiguo non siano estesi, ma perchè sono *molteplicità* di estesi e non potrebbero quindi essere concepiti se non ci fosse una *unità* estesa, e questa è il continuo.

[8] Infatti parti inestese non potrebbero toccarsi nè essere consecutive. Non toccarsi, perchè toccarsi vuol dire avere una superficie, ossia una estensione in comune; non esser consecutive, perchè, per seguirsi, due parti debbono avere fra loro una certa distanza, e la distanza è sempre la misura di una estensione.

un esteso, quindi, anche se si riducesse l'esteso ad un aggregato, il problema non sarebbe risolto, ma solo spostato: bisogna arrivare ad una parte costitutiva estesa che sia *un* ente, il che vuol dire: che non sia attualmente divisa, ma solo divisibile. Non ci si obietti, quindi, che i corpi macroscopici non sono altro che aggregati di atomi, i quali a loro volta sono aggregati di corpuscoli minori (elettroni, nucleo atomico coi suoi diversi elementi). Per ora, mentre ci stiamo occupando dei corpi solo in quanto estesi, non ci importa sapere se *chi* esiste sia il corpo macroscopico o i costitutivi dell'atomo, non ci importa sapere *quale* sia l'esteso; una cosa è certa: un esteso, qualunque esso sia, macroscopico o microscopico, ci deve essere, poichè, ripeto, una somma di inestesi non potrebbe mai generare l'estensione.

Ci si potrebbe obiettare che i costitutivi ultimi dei corpi non sono più estesi, che sono pura energia. Per rispondere a questa obiezione dovremmo già avere esposto la teoria aristotelica sulla composizione essenziale dei corpi, preghiamo quindi il lettore di aspettare fino al capitolo sulla teoria ilemorfica. Vogliamo tuttavia accennare a quella che sarà la premessa fondamentale della nostra risposta: la distinzione netta fra scienza e filosofia, l'osservazione che la teoria così detta classica sul mondo corporeo come pura *res extensa* perfettamente immaginabile dall'uomo, e quindi il concetto di una corporeità perfettamente omogenea, identica alla scala macroscopica e a quella microscopica, è "classica" dal seicento in qua, ma è lontanissima dalla concezione aristotelica e scolastica del mondo corporeo e si è formata proprio in opposizione a questa. Per ora ci basti affermare che l'esteso, almeno nel mondo macroscopico, c'è, è un dato; la teoria che, fisicamente, tale esteso sia il prodotto di energie reagenti contro una certa inerzia insita nell'energia stessa sarebbe tutt'altro che in contrasto con una concezione filosofica secondo la quale la corporeità è costituita essenzialmente di un elemento potenziale (*materia*, ma nel senso aristotelico che spiegheremo poi, non in quello cartesiano) e di un elemento attuale (*forma*, atto, ἐνέργεια).

L'antinomia del continuo

Dato l'esatto concetto dell'esteso come ente divisibile, ma non attualmente diviso, possiamo risolvere la famosa antinomia del continuo, che può essere formulata così: Se esiste il composto, devono esistere le parti che lo costituiscono, e tali parti debbono essere, in ultima analisi, semplici. Ora ciò che è semplice è indivisibile, dunque l'esteso non è infinitamente divisibile, ma è costituito di parti semplici. Ma il semplice è indivisibile e quindi inesteso, quindi l'esteso dovrebbe essere costituito di inestesi.

La difficoltà nasce dal fatto che si considerano le parti dell'esteso come enti in atto e si pensa: se esiste il composto *esistono* le parti componenti. Ma le parti componenti non sono in atto, non *esistono* nell'esteso: ci sono soltanto in potenza; *chi* esiste è l'esteso come tutto, non sono le sue parti, — come quando un uomo passeggia, chi esiste è l'uomo passeggiante, non la passeggiata da una parte e l'uomo fermo dall'altra. Dovremo concludere dunque che l'*esteso è infinitamente divisibile* e tuttavia *non* è costituito di parti semplici. Infatti, per quanto si divida un esteso, si otterranno sempre parti estese (poichè dall'inesteso non nasce l'esteso) e le parti estese saranno sempre a loro volta divisibili.

Si badi: divisibili *in quanto estese*. Infatti può darsi benissimo che si arrivi a parti costitutive *fisicamente* indivisibili; voglio dire: a parti che *per la loro natura* siano indivisibili; ma si tratterebbe, appunto, di una indivisibilità dipendente dalla natura fisica di ciò che è esteso, non dalla sua estensione.

Possiamo quindi risolvere la « Seconda antinomia » kantiana nella *Critica della ragion pura*. L'antinomia è formulata così: [9]

Tesi	Antitesi
« Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste in nessun luogo se non il semplice e ciò che ne è composto.	«Nessuna cosa composta consta di parti semplici; e al mondo non esiste in nessun luogo niente di semplice.
Dimostrazione	Dimostrazione
Infatti, se si ammettesse che le sostanze composte non constano di parti semplici, sopprimendo nel pensiero ogni composizione, non resterebbe nessuna parte composta, e, poichè [per ipotesi] non ci sono parti semplici, neppure alcuna parte semplice, e quindi assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe stata data. O dunque si ritiene impossibile sopprimere	Poniamo che una cosa composta (come sostanza) consti di parti semplici. Poichè ogni rapporto esterno, quindi anche ogni composizione di sostanze, non è possibile se non nello spazio, il composto deve constare di tante parti di quante consta lo spazio che esso occupa. Ma lo spazio non consta di parti semplici, bensì di spazii. Dunque ogni parte del composto deve occupare uno spazio.

[9] *Critica della ragion pura*, trad. Gentile - Lombardo Radice, Bari, 1924, vol. II, pagg. 354 ss. La traduzione della « Tesi » è stata riveduta sul testo, poichè nella edizione italiana citata (almeno nella 2ª edizione che ho sotto gli occhi) essa è piena di errori e inintelligibile.

nel pensiero ogni composizione, ovvero, dopo la soppressione di essa, deve restare qualcosa di sussistente senza nessuna composizione, cioè il semplice. Ma, nel primo caso il composto non consterebbe di sostanze (poichè in esso la composizione non è se non una relazione accidentale delle sostanze, senza la quale esse devono sussistere come enti per sè stanti). Ora, poichè questo caso contraddice all'ipotesi, così non resta se non il secondo: che cioè il composto sostanziale nel mondo risulta di parti semplici. — Quindi segue immediatamente che nel mondo le cose sono tutte semplici, che la composizione è solamente uno stato estrinseco di esse e che, quantunque noi non possiamo mai sottrarre le sostanze elementari a questo stato di unione, pure la ragione deve concepirle come i soggetti primi di ogni composizione, e quindi, anteriormente ad essa, come enti semplici ».

Ma le parti assolutamente prime di ogni composto sono semplici. Dunque il semplice deve occupare uno spazio. Ora poichè ogni reale che occupa uno spazio contiene in sè una molteplicità di elementi che si trovano l'uno fuori dell'altro, e quindi è composto... il semplice sarebbe un composto sostanziale: il che è contraddittorio ».

Come sempre nelle antinomie kantiane, anche qui la tesi rappresenta la teoria razionalistica (Leibniz) e l'antitesi la teoria empiristica (Hume). L'antinomia non è affatto insolubile, poichè la « tesi » è errata, e, con una riserva che faremo più avanti, è vera l'« antitesi ». Infatti la dimostrazione della « tesi » è tutta fondata sulla concezione dell'esteso come di un *aggregato* di enti in atto. La dimostrazione dice: se io sopprimessi col pensiero ogni composizione, dovrei concepire il composto come costituito di parti semplici. Ma ciò sarebbe come dire: se io sopprimessi un lato di un triangolo, il triangolo non avrebbe tre lati; infatti sopprimere la composizione dell'esteso equivale a sopprimere l'esteso stesso, poichè la composizione è implicita nella natura dell'esteso.

Kant viene incontro a questa obiezione osservando che si può sopprimere col pensiero ogni composizione, poichè essa è « accidentale ». Questo prova, osserviamo noi, che Kant concepisce il composto non come sostanza, ma come aggregato di sostanze. E qui sta l'errore: nell'esteso è dato come *prius* il composto, ossia l'unità delle parti; non sono date le parti componenti, le quali sono il frutto della divisione operata sul composto: sono, cioè, il frutto di un'azione esteriore che io posso compiere sul composto. L'errore salta chiaramente agli occhi nella « Nota alla tesi », dove si dice: « Se io parlo di un tutto che consta necessariamente di parti, intendo per esso solamente un tutto sostanziale come un vero e proprio composto, cioè l'*unità accidentale del molteplice* che, dato separatamente (almeno nel pensiero) è posto in un reciproco rapporto, e così costituisce un che d'uno ».[10] Qui c'è da fare un commento quasi ad ogni parola.

---

[10] *Critica della ragion pura*, trad. ital., vol. II, pag. 356.

Quando Kant dice « tutto sostanziale », egli parte non da quella sostanza che è il tutto (l'esteso) ma dalle sostanze come parti. « Tutto sostanziale » significa per Kant *complesso di sostanze*, tanto è vero che per lui l'unità di questo tutto è solo *accidentale*. Anzi aggiunge addirittura che il molteplice dell'esteso è *dato separatamente,* salvo a correggersi e a dire che separatamente è dato nel pensiero. In questo ondeggiare dell'espressione si sente la difficoltà della « tesi » kantiana: la molteplicità dell'esteso è data in realtà o è data nel pensiero? Se si accetta la prima alternativa si va contro l'esperienza, la quale non mi dà affatto una molteplicità di parti indivisibili, e quindi inestese, ma un esteso, ossia un tutto, una unità, sia pure imperfetta. Se si accetta la seconda alternativa [11] allora non l'esteso come tale consta di parti separate, ma è il pensiero quello che le separa, e allora il composto non è più un separato, un molteplice, come dice Kant, ma solo un separa*bile,* un moltiplica*bile,* come si è detto sopra.

Abbiamo detto che, con una riserva, si può accettare l'« antitesi », e la riserva è questa: l'« antitesi » argomenta bene quando nega che il semplice esista *come parte costitutiva dell'esteso,* ma è gratuita la seconda conclusione: che il semplice non esista affatto nell'universo. Partendo dall'esteso, non arriverò mai all'inesteso, al semplice, come parte costitutiva di esso; ma chi mi dice che in realtà esistano solo estesi? Qui si rivela la gratuità del presupposto empiristico che identifica l'essere con ciò che è sperimentabile e nega ogni realtà non sperimentabile.

Ci siamo fermati un poco sulla seconda antinomia kantiana perchè essa è uno dei motivi che Kant adduce per provare la soggettività dello spazio. Non solo, infatti, Kant risolve l'antinomia con la teoria della soggettività dello spazio, ma osserva che tale antinomia conferma la teoria dello spazio svolta nell'Estetica trascendentale. « Si può, dice Kant, anche da questa antinomia ricavare un vero vantaggio... critico..., di dimostrare così indirettamente l'idealità trascendentale dei fenomeni, ove a qualcuno per avventura non bastasse la prova diretta dell'Estetica trascendentale » [12]. Ora, poichè l'antinomia non sussiste, come abbiamo cercato di mostrare, cade un motivo per accettare la teoria kantiana della soggettività dello spazio. Fra poco esamineremo anche la « prova diretta » di tale teoria.

Distinzione fra estensione e sostanza corporea

In fondo, anche la tesi della seconda antinomia kantiana, tesi che pur riflette il dinamismo leibniziano, parte dal presupposto cartesiano che il corpo (l'esteso) sia pura estensione matematica. Partendo da questo presupposto viene a mancare all'esteso ogni principio di unità, e l'esteso si frantuma in una molteplicità infinita che si rivela poi inconcepibile, in quanto l'assoluto molteplice è inconcepibile, poichè ogni ente in tanto *è* in quanto ha una certa, sia pure imperfetta, unità.

---

[11] L'espressione « data nel pensiero » è infelice, perchè sembra alludere a una distinzione fra le parti creata dal pensiero, ma dal contesto mi sembra risulti chiaro che « data nel pensiero » significa qui data *come possibile.*

[12] *Critica della ragion pura*, vol. II, pag. 412.

Ma l'esteso non è l'estensione: esso è un ente, un *quid*, che *ha* l'estensione, o, in altre parole, l'estensione del corpo, ossia la sua infinita divisibilità, è realmente distinta dalla sostanza corporea.

Affermare che l'estensione si distingue dalla sostanza corporea significa ammettere che anche la sostanza corporea ha una sua determinatezza, una sua unità, determinatezza e unità che le derivano da ciò che Aristotele e gli scolastici chiamano forma sostanziale; quindi la distinzione reale fra l'estensione e la sostanza corporea è strettamente connessa con la teoria ilemorfica e solo in questa trova la sua piena giustificazione [13]. Si può tuttavia fare questa considerazione per giustificarla: ci sono sostanze corporee che restano identiche pur mutando estensione, ad es. un vivente che cresce; il che indica che la loro sostanza non si identifica con la loro quantità.

La quantità è sempre finita

L'affermazione che l'esteso è infinitamente divisibile *non significa affatto* che l'esteso contenga un numero infinito di parti, poichè le parti di un esteso sarebbero in numero infinito solo quando la divisione dell'esteso fosse esaurita, ora dire che l'esteso è infinitamente divisibile è quanto dire che la divisione di esso è inesauribile, quindi il numero di parti che si ottiene dividendo un esteso è sempre finito.

Infatti una quantità infinita è impossibile.

Per giustificare questa tesi vediamo di chiarire il concetto di infinito. Distinguiamo infinito in senso negativo e in senso priva-

---

[13] Ben se ne accorge Cartesio, il quale dopo aver affermato che l'estensione costituisce la natura della sostanza corporea (*Principia philos.*, I, 53) aggiunge: « E se alcuni si spiegano diversamente questo punto, non penso tuttavia che essi concepiscano altra cosa da quel che dico io; infatti quando distinguono la sostanza corporea o materiale dall'estensione ... o non intendono nulla col termine di "sostanza corporea" *o formano solamente nel loro spirito una idea confusa di sostanza immateriale* che attribuiscono poi falsamente alla sostanza corporea e lasciano all'estensione la vera idea di questa sostanza corporea; la quale estensione essi chiamano accidente... » (*Principia philos.*, II, 91, sottolineature mie). Dunque quell'attualità che gli scolastici concepiscono come costitutiva di ogni sostanza, anche della sostanza corporea, per Cartesio è solo l'idea confusa di spirito. Forma, essenza determinata è per Cartesio solo la *res cogitans*, lo spirito; e poichè il corpo non è tale, si capisce che esso sia identificato con l'estensione, con l'oggetto matematico, col fenomeno razionalisticamente inteso, come dice F. Olgiati, *La filosofia di Descartes*, Milano, 1937.

tivo: l'infinito negativo è ciò che non ha limiti, l'infinito privativo è ciò a cui mancano i limiti, l'indeterminato. L'infinito negativo è dunque negativo quanto al nostro modo di concepirlo, ma in sè è somma realtà, poichè è realtà senza limiti, ossia senza negazioni.

Distinguiamo ancora l'assolutamente infinito (*infinitum simpliciter*) ossia infinito in tutto l'essere, e l'infinito sotto un certo aspetto (*infinitum secundum quid*). L'infinito quantitativo sarebbe, come dice il termine stesso, un infinito *secundum quid*, perchè sarebbe appunto infinito nella quantità e prescinderebbe affatto dall'infinità di potenza o di che altro si voglia pensare.

Distinguiamo da ultimo l'infinito categorematico, o infinito in atto, e l'infinito sincategorematico, o infinito in potenza. Il primo è quello che attualmente non ha limiti, il secondo è quello che, pur essendo limitato, è suscettibile di aumento senza limiti. Le parti in cui è divisibile l'esteso sono un esempio di infinito sincategorematico.

Ora quando si nega la possibilità di un infinito quantitativo, si intende riferirsi ad una quantità infinita in atto, poichè è evidente che un infinito in potenza è possibile sia nella quantità discreta (numero) come nella quantità continua (esteso). Qualsiasi numero è infatti suscettibile di aumento e qualsiasi esteso è infinitamente divisibile. Ma un esteso non può essere infinito in atto poichè ogni esteso deve avere una determinata figura; ed esser figurato significa esser limitato. E, d'altra parte, è impossibile anche una molteplicità infinita (in atto) di estesi, poichè è sempre concepibile che gli estesi si avvicinino fino a diventare contigui, e in tal caso essi darebbero luogo ad una figura unica, la quale dovrebbe sempre essere limitata. È invece possibile che una molteplicità infinita di estesi esista successivamente, perchè in tal caso gli infiniti estesi non esisterebbero mai tutti insieme e quindi non si avrebbe mai l'infinito in atto, ma sempre un infinito sincategorematico. Quindi non è per sè inconcepibile che sia infinita la molteplicità degli individui nella serie delle generazioni, se si ammette che le generazioni siano *ab aeterno*, come ammetteva Aristotele.

Quando poi si tratti non di molteplicità quantitativa, ma di molteplicità trascendentale, nulla impedisce che possa darsi anche una molteplicità infinita in atto.

Ricordiamo che anche il problema della possibilità di un infinito attuale dà luogo ad una antinomia nella *Critica della ragion pura,* la prima. La Tesi dice: « Il mondo ha un inizio nel tempo ed è limitato nello spazio. Dimostrazione: Infatti se si ammette che il mondo non abbia un inizio nel tempo, ad ogni istante dato è ormai passata una eternità, e perciò è trascorsa nel mondo una serie infinita di stati successivi delle cose. Ora l'infinità di una serie consiste appunto in ciò: che essa non può esser mai compiuta mediante una sintesi successiva. E' dunque impossibile una serie cosmica infinita trascorsa; e perciò un inizio del mondo è condizione necessaria della sua esistenza, come si doveva dimostrare ». Questo argomento era già usato ai tempi di S. Tommaso da coloro che ritenevano filosoficamente dimostrabile la non-eternità del mondo. *Infinita non est transire,* dicevano costoro, il che corrisponde esattamente al kantiano « una serie infinita non può mai esser compiuta mediante una sintesi successiva », e concludevano: *Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita.* E S. Tommaso, che non ritiene dimostrabile quella tesi, confuta l'argomento osservando che non c'è bisogno di ammettere una sintesi successiva di tutto ciò che è già trascorso: *Nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione* [che è quanto dire: mai sintetizzato]: *quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est* [14]. In altre parole: 'sintesi successiva' è una contraddizione nei termini, poichè i fatti che si succedono non sono mai insieme, e quindi mai sintetizzati, e perciò possono anche essere in numero infinito [15].

E d'altra parte non accettiamo neppure l'antitesi di questa prima antinomia, poichè essa afferma *l'impossibilità* di un inizio del mondo, mentre noi, come si disse in Teologia naturale, riteniamo che la ragione umana non possa dimostrare nè la necessità nè l'impossibilità di un inizio del mondo, ma possa soltanto, se una Rivelazione attesta che il mondo ha avuto un inizio, dimostrare che ciò è possibile, ossia non contraddittorio. L'argomento per dimostrare l'antitesi kantiana è il seguente: « Poichè l'inizio è una esistenza, alla quale precede un tempo in cui la cosa non è, [se il mondo avesse avuto un inizio] ci sarebbe stato un tempo in cui il mondo non era, ossia un tempo vuoto. Ora in un tempo vuoto non è possibile il sorgere di una cosa qual sia, perchè nessuna parte di un tempo tale ha in sè, piuttosto che un'altra qualunque, una condizione di esistenza che la distingua dal nulla ». Ora osserviamo che, se il mondo ha avuto inizio, col mondo è cominciato anche il tempo, e quindi non c'è un tempo vuoto che abbia preceduto il mondo. Il tempo, come si vedrà più avanti, è un modo di essere delle cose, non è un vuoto recipiente in cui le cose siano sospese. « Dio produsse insieme la creatura e il tempo. Non vi è dunque da esaminare perché abbia fatto le creature ora e non prima » [16].

Per ciò che riguarda l'infinità spaziale è vera invece la « tesi », e l'argomento che dovrebbe dimostrare l'antitesi è privo di valore perchè suppone che il mondo, se fosse limitato, dovrebbe essere limitato nello spazio vuoto, mentre il mondo esteso è limitato non dallo spazio vuoto,

---

[14] *II Contra Gent.*, cap. 38.

[15] E se uno obiettasse che, almeno nella mente di Dio, che conosce ogni cosa, dovrebbero esser presenti gli infiniti fatti accaduti, e quindi ci sarebbe una sintesi di questi infiniti, risponderei: sintesi sì, ma non successiva, nella mente di Dio che conosce ogni cosa nel presente della Sua eternità.

[16] *II Contra Gent.*, cap. 35.

che non esiste, come dice giustamente Kant, ma dalla sua forma, dalla sua figura.

Anche questa prima antinomia kantiana, dunque, non è affatto insolubile e non indica nessun insanabile conflitto della ragione umana quando pretenda di argomentare sulle cose in sè.

2. Lo spazio

Il concetto aristotelico dello spazio

Fra le categorie aristoteliche ne troviamo tre che si riferiscono all'estensione: l'*ubi*, il *situs*, e l'*habitus*, ma non troviamo il concetto di spazio così come è inteso nelle cosmologie moderne, quel concetto di spazio che ha dato tanto da fare alle moderne teorie della conoscenza. Questo fatto può già farci sospettare che l'affermazione kantiana secondo la quale lo spazio, così come è descritto nell'Estetica trascendentale, sarebbe condizione di ogni possibile esperienza non risponda alla realtà. Lo spazio (ripeto: quello descritto da Kant) non è un dato dell'esperienza comune, una condizione senza la quale non sarebbe possibile la percezione degli oggetti così come l'hanno tutti gli uomini, indipendentemente da ogni teoria scientifica, ma è una ipotesi da lavoro, meglio ancora: un artificio per rappresentarsi immaginativamente una teoria scientifica. Se infatti lo spazio unico, infinito ecc. fosse una intuizione dell'esperienza comune, lo troveremmo menzionato in qualsiasi cosmologia e lo troveremmo elencato anche fra le categorie di Aristotele. E invece non è così. La categoria aristotelica più vicina al concetto moderno di spazio è quella del *dove*, ma anche in questa è evidente una colorazione qualitativa che manca al concetto moderno di spazio. Il luogo di un oggetto dice, sì, relazione con gli oggetti vicini, ma in ultima analisi dice riferimento al « luogo naturale » dei diversi elementi. L'universo aristotelico è un universo pieno (non uno spazio vuoto) con diverse "mansioni", per dir così, e di diverse qualità; contiene la materia incorruttibile dei cieli e la materia corruttibile del mondo sublunare; e, anche in questo, ognuno dei quattro elementi ha il suo luogo naturale: il fuoco in alto, la terra in basso, verso il centro, e così via. Il *dove* è quindi legato originariamente alla natura dei corpi, e perciò a concetti qualitativi. Ancora più evidente è questa colorazione qualitativa nel concetto di *situs*, di disposizione delle parti di un oggetto, che implica quello di una diversa funzione di queste parti. Lo spazio aristotelico, insomma, questo insieme di luoghi naturali, di orientamento ad essi, di di-

sposizioni di parti, di "aver a che fare" con qualche cosa (*habitus*) assomiglia assai più allo spazio dell'*esser nel mondo* così come è descritto da Heidegger che non allo spazio di Newton: è molto più vicino allo spazio così come se lo trova di fronte l'uomo quando ha a che fare con gli oggetti e deve vivere in mezzo ad essi, allo spazio dell'esperienza comune, che non quello di Newton.

Formazione del concetto moderno di spazio

Ma il progresso nella conoscenza del mondo fisico esigeva che si trascurasse l'aspetto qualitativo e si costruisse una fisica quantitativa, matematica; anche il concetto di luogo doveva quindi subire una modificazione e con esso doveva subirla il concetto di moto locale. Il moto locale nella nuova fisica (ossia in quella che oggi si chiama la fisica classica) è considerato non più come l'attuazione di una tendenza ad un determinato luogo naturale, ma come una semplice variazione di distanza fra due corpi. E poichè la variazione di distanza fra due corpi non mi dice ancora quale dei due corpi si muova [17], bisognava trovare un asse di riferimento rispetto al quale si potesse parlare di moto "assoluto" e di quiete assoluta dei corpi. Per questo Newton immaginò che esistesse una specie di grande recipiente dell'universo, immobile e infinito, che chiamò Spazio assoluto. E poichè alla determinazione del movimento è necessaria non solo la misura dello spazio percorso, ma anche quella del tempo impiegato, Newton affermò pure l'esistenza di un Tempo assoluto, punto di riferimento di tutte le durate dei diversi movimenti. Ai luoghi naturali qualitativamente diversi dove avevano sede le diverse sostanze dell'universo aristotelico succedeva, nella cosmologia moderna, lo spazio unico, infinito, vuoto, uniforme, dove si muove la materia concepita meccanicisticamente.

Senonchè lo spazio assoluto escogitato da Newton non serve affatto come criterio scientifico, non serve per giudicare se un corpo è veramente in moto, poichè quello che noi sperimentiamo non solo volgarmente, ma anche scientificamente, è sempre soltanto il moto relativo, ossia il moto di un corpo rispetto ad un altro corpo,

---

[17] Quando siamo fermi in una stazione, la semplice variazione di distanza fra una vettura del nostro treno e quella di un treno che sia nel binario accanto non ci dice ancora se sia il nostro treno o l'altro quello che si mette in moto.

non mai rispetto allo spazio assoluto; tanto che lo stesso Newton per distinguere il moto vero dal moto apparente doveva ricorrere a criteri dinamici, ossia alla considerazione delle forze agenti, delle *vires impressae* nel corpo in movimento. Lo spazio assoluto di Newton non è dunque affatto una esigenza scientifica, non è un concetto imposto dalla meccanica newtoniana, è una semplice immaginazione, che si sostituisce alla immaginazione dei luoghi naturali dell'antica cosmologia. Spiegare come mai nella storia del pensiero tale immaginazione sia passata per una esigenza scientifica agli occhi di pensatori così acuti come Newton, Eulero e Kant è un problema psicologico, non scientifico o filosofico. Forse la spiegazione potrebbe essere questa: è difficile per l'uomo rinunciare ad una teoria senza sostituirvene un'altra, lasciando al posto della prima un punto interrogativo, un « non so ». Ora, dimostratasi inadeguata la teoria dei luoghi naturali dei corpi, si sarebbe dovuta riconoscere la nostra incapacità a distinguere il moto locale vero dal moto apparente, almeno con criteri puramente cinematici; invece parve impossibile che una realtà così tangibile come il moto locale non fosse qualcosa di "assoluto", e allora si creò lo spazio assoluto per assolutizzare il moto. Si badi: non neghiamo qui la realtà del moto locale; solo osserviamo che non è necessario che l'uomo possa conoscere dove sia il vero movimento, dove sia la causa della variazione di distanza, e che l'ignorare la causa di un fenomeno, il non conoscerne la più profonda natura, non esclude affatto nè l'esistenza di quel fenomeno, nè la possibilità di elaborare una scienza esatta intorno a ciò che di quel fenomeno è dato conoscere. Si capisce che una tale scienza, pur essendo esatta, sarà sempre perfettibile, ma questa perfettibilità è proprio quella che ci è attestata dalla storia delle scienze, in cui, ad es., le equazioni della meccanica relativistica sono più perfette, ossia esprimono meglio i fenomeni e ne abbracciano di più [18] di quel che facessero le equazioni della meccanica di Newton. È invece la pretesa di esaurire l'oggetto con la nostra conoscenza, di saperne tutto, quella che genera l'errore. Certo, talora è utile per rappresentarsi intuitivamente un fenomeno colmare con ipotesi le zone d'ombra, ma bisognerebbe distinguere l'ipotesi da lavoro da ciò che può essere dimostrato. La rappresentazione

---

[18] Ad es., lo spostamento del perielio di Mercurio che, a quanto ci dicono i fisici, non era spiegato dalla teoria di Newton è invece spiegato dalla teoria di Einstein.

di uno spazio vuoto unico ed infinito, può essere stata comoda ai tempi di Newton, come può essere comoda oggi quella di una curvatura del continuo quadrimensionale spazio-tempo, ma non era allo stesso livello epistemologico delle equazioni che esprimevano le leggi del moto: queste erano imposte dai fatti, erano evidenti [19]; quella era soggettivamente utile all'uomo per rappresentarsi intuitivamente ciò che del moto non cade sotto l'esperienza e per completare una visione del mondo della quale i concetti scientifici offrivano solo alcuni aspetti.

Kant ebbe il merito di accorgersi che lo spazio unico, infinito, ecc. di Newton era una condizione del nostro modo di rappresentarci i fenomeni, una necessità soggettiva, e non una condizione delle cose in sè; ma ebbe, secondo sembra a chi scrive, due torti: primo, quello di erigere a necessità della ragione umana *simpliciter* quella che era una necessità (o meglio, forse, una opportunità) per un dato momento dello sviluppo della meccanica (gli uomini, infatti, come si è accennato sopra, non hanno sempre visto il mondo nello spazio e nel tempo di Newton); secondo: quello di identificare lo spazio di Newton con ciò che dell'estensione attesta l'esperienza immediata, sicchè, affermata giustamente la soggettività dello spazio newtoniano, Kant credette di aver dimostrata anche la soggettività dell'estensione.

Estensione e spazio

Dato immediato di esperienza, di intuizione, e quindi innegabile, è l'estensione concreta dei corpi. Ci sono degli estesi: questo è l'elemento reale dello spazio: tutto il resto, nei vari concetti di spazio che gli uomini elaborano, è o frutto di astrazione da questo dato reale o frutto di immaginazione, sempre in base a questo dato reale.

Dopo aver astratto l'estensione dagli altri aspetti dei corpi con i quali ci si presenta concreta, noi generalizziamo l'estensione, ossia prescindiamo non solo da ciò che nei corpi non è estensione (qualità, struttura chimica, ecc.) ma anche dai modi dell'estensione stessa, dalla figura che essa assume nei diversi corpi, e concepiamo l'estensione come possibilità di qualsiasi figura, come pura estensibilità in lungo, largo e profondo. Così ci formiamo il concetto di spazio in

[19] Di evidenza fisica. Cfr. il I volume di questi *Elementi*.

generale. Questo concetto è unico e infinito come sono unici e infiniti tutti gli universali: perchè prescinde dalla molteplicità e dalla determinatezza degli oggetti singoli dai quali lo abbiamo astratto, come si potrebbe dire che è unico e infinito l'uomo in generale, perchè è un unico concetto applicabile a infiniti uomini. E, come ogni concetto universale, anche quello di estensione o spazio in genere paga, diciamo così, la sua unicità e infinità a prezzo della sua esistenza: è unico perchè non è nessuna delle molteplici estensioni concrete, è infinito perchè non è nessuna delle singole estensioni determinate. Lo spazio in generale come ogni cosa "in generale", ossia come ogni universale considerato nella sua universalità, non esiste: esistono solo gli individui dai quali è astratto [20].

Se poi, anzichè partire dalle figure concrete dei corpi così come ce le offre l'esperienza quotidiana, partiamo dalle figure astratte e idealizzate della geometria, ci formiamo il concetto di spazio geometrico, il quale è ancora meno reale dello spazio volgare, perchè suppone una ulteriore astrazione da parte nostra [21].

Lo spazio newtoniano nasce [22] da una contaminazione fra lo spazio reale, ossia la concreta estensione dei corpi, e lo spazio geometrico: noi sottendiamo una immagine al concetto generico di

---

[20] Nella nostra teoria la distanza reale fra due corpi non è altro che l'estensione del corpo o dei corpi che si trovano fra quelli; la misura di una distanza non può esser altro che la misura di una reale estensione intercorrente fra i corpi distanti. Nè si obietti che si parla di distanza anche negli spazii interstellari vuoti di materia, poichè tali distanze, per essere misurate, esigono pure una corporeità. Sarà la corporeità di un etere cosmico, sarà la corporeità della stessa luce, nella quale si uniscono, a quanto ci dicono i fisici, la natura ondulatoria e quella corpuscolare, sarà quel che si vuole: comunque, se distanza significa estensione, una distanza reale non potrà mai essere che estensione reale, ossia *esteso*, non estensione astratta, qualunque sia la natura di tale esteso.

[21] Siccome però l'intelletto e l'immaginazione umana sono partiti da un dato reale, e siccome l'intelletto umano ha una sia pur lontana analogia con Quello che ha creato l'universo, le conclusioni alle quali arriva a priori la ragione umana matematizzante raggiungono talora in modo mirabile la realtà: in un modo molto più perfetto di quanto non potrebbe l'induzione dai dati grossolani che l'esperienza sensibile ci offre sul modo in cui si svolgono i fenomeni naturali. È un po' come se con l'astrazione matematica noi cogliessimo lo scheletro di un organismo: la conoscenza di questo scheletro ci lascia sfuggire la corposità, per dir così, della natura, e quel pochissimo che sappiamo di tale corposità ci è forse rivelato meglio dall'arte che dalla scienza; ma ci permette di delimitare anche le forme esteriori dell'organismo e le sue funzioni, più esattamente di quel che non potrebbe un semplice guardare dal di fuori.

[22] Psicologicamente. Logicamente abbiamo già detto come sia giustificato tale concetto nella storia della scienza.

spazio: assumiamo dal concetto di spazio i caratteri di unità e di infinità, dall'estensione concreta l'esistenza reale, e ci figuriamo così uno spazio unico, infinito ed esistente, che sarebbe come il ricettacolo dei corpi. Ma un tale spazio è solo un ente immaginario.

Teoria kantiana dello spazio

Kant tenta di dimostrare la priorità dello spazio unico sulle estensioni concrete con questi argomenti:

« 1. Lo spazio non è un concetto empirico astratto dalle sensazioni. Infatti, affinchè certe sensazioni siano riferite a qualcosa fuori di me (ossia a qualche cosa in un luogo dello spazio diverso da quello in cui io mi trovo), e parimenti affinchè io possa rappresentarmi tali sensazioni l'una fuori ed accanto all'altra, e perciò non soltanto diverse, ma in diversi luoghi, deve esserci già a fondamento la rappresentazione dello spazio » [23]. Osserviamo: *a*) Kant confonde la sensazione col sentito: sono i sentiti e non già le sensazioni (il sentire) quelli che vengono riferiti a qualche cosa fuori di me. *b*) Il termine *fuori di me* è ambiguo: può significare o semplicemente *distinto dall'io* in quanto senziente, dall'atto del sentire, oppure *occupante un luogo diverso da quello del mio corpo.* Nel primo significato il *fuori di me* è un dato immediato e non c'è nessun bisogno della rappresentazione di spazio per averne conoscenza: anche un puro suono, che per sè, immediatamente, non mi è dato come esteso, è percepito come qualcosa di distinto da me che lo odo. Nel secondo significato, il *fuori di me* è una nozione alla quale si arriva dopo una certa ripetuta esperienza, non è affatto un dato immediato, una proprietà data immediatamente insieme col sentito, ma è una proprietà *inferita:* l'esteriorità o l'interiorità di certi oggetti al nostro corpo è imparata, e il processo di apprendimento parte dalla percezione degli estesi. Il bambino che cerca di acchiappare la luna o che rischia di farsi male giocando coi suoi piedini come se gli fossero estranei, non ha certo la rappresentazione del *fuori di me* nel secondo significato, e tuttavia percepisce gli oggetti come estesi. Analogamente si dica a proposito delle cose le une accanto alle altre. Nella percezione di una stoffa a quadretti bianchi e azzurri il bianco mi è dato immediatamente come fuori e accanto all'azzurro, senza che occorra avere alcuna rappresentazione di uno spazio unico fuori dei corpi. Se poi si intende dire che l'esatta misura delle distanze suppone la nozione geometrica di spazio, si dice una cosa vera; ma l'esatta misura delle distanze si impara con un lungo processo e non è un presupposto della nostra percezione degli estesi, ma, al contrario, la presuppone.

« 2. Lo spazio — continua Kant — è una rappresentazione necessaria a priori che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non ci si può mai figurare che non ci sia spazio, sebbene si possa pensare molto bene che nello spazio non vi sia nessun oggetto ». Osserviamo: Uno spazio senza oggetti è una rappresentazione immaginaria che ci formiamo partendo dall'esperienza di estesi; e, quando ci immaginiamo lo spazio senza

---

[23] *Kritit der reinen Vernuft*, A 23, B 38.

oggetti, ce lo rappresentiamo come uno spazio pieno, sia pure di una tenue materia (immaginiamo ad es. una estensione grigiastra, ecc.). Se poi per spazio senza oggetti si intende il concetto generale di spazio, o lo spazio geometrico, allora è chiaro che questo non è altro che l'estensione *possibile;* ora il concetto dell'estensione possibile suppone la percezione di qualche esteso reale.

« 3. Lo spazio non è un concetto... universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura. Infatti ci si può rappresentare solo uno spazio unico, e quando si parla di molti spazi, si intende con ciò solo le parti di un unico e medesimo spazio ». Anche qui, osserviamo, quel che dice Kant è vero dello spazio immaginario. Certo, quando ci siamo formati l'immagine di uno spazio unico, ci rappresentiamo gli spazi reali come parti dell'unico spazio immaginario, ma bisogna vedere come ci siamo formati la nozione di tale spazio. Anche quando ci siamo formati l'immagine del centauro ci rappresentiamo il busto umano e il corpo equino come parti del centauro, ma l'immagine del centauro nasce dalle percezioni di uomini e di cavalli ed è posteriore a queste.

« 4. Lo spazio è rappresentato come una grandezza infinita *data* ». E Kant continua osservando che ogni concetto è potenzialmente infinito, ma che nessun concetto contiene in sè attualmente una molteplicità infinita. Osserviamo che un infinito spaziale non è mai *dato* e che la rappresentazione di uno spazio attualmente infinito nasce dalla contaminazione fra l'infinità (potenziale) del concetto di spazio e l'esistenza attuale delle concrete estensioni date, ma questa contaminazione si compie nella nostra fantasia e non ci autorizza affatto ad affermare esistente il prodotto di tale contaminazione.

Gli spazi a più di tre dimensioni

Gli estesi della nostra esperienza sono a tre dimensioni; superfici e linee le conosciamo solo come limiti dei corpi, ossia come frutto di una astrazione, ma l'esperienza non ci ha mai presentato enti lineari o superficiali, non ci ha mai presentato linee e superfici sussistenti. E neppure abbiamo sperimentato estesi a più di tre dimensioni. Come va dunque che in matematica si parla di spazi a n dimensioni e si costruiscono geometrie non-euclidee, ma che hanno ugual valore scientifico della geometria euclidea, anzi si presentano, come quella di Riemann, come sistemi più ampi, rispetto ai quali la geometria euclidea non è che un caso particolare?

La concezione di spazi non-euclidei è nata dalla difficoltà di dimostrare il quinto postulato di Euclide che, semplificando, può essere formulato così: « Per un punto situato fuori di una retta si può condurre una parallela ed una sola alla retta data ». Si cercò prima di dimostrarlo per assurdo, cioè si provò a vedere se, negandolo, si arrivasse a contraddire gli altri assiomi — così fece, ad es.,

il P. Saccheri, nel secolo XVIII — e non ci si riuscì. Nel secolo scorso « due matematici, Bolyai e Lobatchevski, scoprirono che l'assioma delle parallele [il quinto postulato di Euclide] può, in ultima analisi, essere eliminato dall'edificio logico e che si ottiene ancora una geometria coerente sostituendo a questo assioma un'asserzione contraria. Certo, al non-matematico deve sembrare incomprensibile che due rette leggermente oblique l'una rispetto all'altra non si incontrìno; ciò sembra urtare l'intuizione. Ma i matematici si liberarono dalla tirannia dell'intuizione » e costruirono, sulla base della negazione del quinto postulato di Euclide, una geometria tanto coerente quanto quella euclidea. Proseguendo per questa via Riemann considerò e la geometria euclidea e quella di Bolyai-Lobatchevski come casi particolari di una geometria più generale in cui non ci sono più parallele e in cui le proprietà fondamentali cambiano da un luogo all'altro. « Riemann connettè la sua concezione, in modo molto intuitivo, alla forma delle superfici curve » [24]. Una parte infinitesima di una superficie curva si comporta come un piano: ora Riemann concepì lo spazio euclideo come il piano rispetto alla superficie curva: il piano conserva le medesime proprietà in grande e in piccolo, alla grandezza normale e all'infinitesimo, la superficie curva no, poichè all'infinitesimo può esser considerata come un piano, mentre in grande rivela proprietà diverse dal piano. Si può concepire quindi la geometria del piano come un caso particolare della geometria della superficie curva: la geometria del piano sarebbe la forma che assume la geometria delle superfici curve, quando la superficie curva si è ridotta all'infinitesimo [25]. Ecco perchè si sente parlare di curvatura dello spazio a quattro dimensioni o della gravitazione come di una curvatura del continuo quadrimensionale spazio-tempo.

Ma ricordiamoci che queste non sono altro che similitudini per rendere intuitivi concetti che per sè non lo sono affatto. Supponendo che lo spazio tridimensionale in cui viviamo fosse bidimensionale, certe forze potrebbero essere immaginate come curvature in una terza dimensione. Similitudini, dunque, finzioni. Abbiamo sentito lo stesso Reichenbach dirci che le geometrie non-euclidee sono state elaborate quando i matematici si liberarono dalla tirannia dell'intuizione sensibile, e poi dirci che Riemann connettè

---

[24] H. Reichenbach, *Atome et cosmos*, trad. francese, Parigi, Flammarion, 1934, pag. 26.
[25] *Op. cit.*, pag. 27.

la sua concezione, « in modo molto intuitivo » alla forma delle superfici curve. Dunque il parlare di curvature dello spazio a *n* dimensioni è solo una similitudine per rendere immaginabile, ossia intuibile, ciò che per sua natura non è intuibile. Lo spazio intuibile, dunque, lo spazio di cui l'intuizione ci attesta l'esistenza, è solo lo spazio a tre dimensioni. E siccome l'unico modo per giudicare della possibilità di un oggetto è per noi quello di constatarne la realtà, così non possiamo dire se spazi non-euclidei siano possibili o no: può darsi che siano possibili, e magari anche esistenti; può darsi che siano possibili, ma non esistano; può darsi che siano impossibili: noi non ne sappiamo nulla [26]. Ciò tuttavia non toglie nulla al valore logico delle geometrie non-euclidee: esse sono perfettamente coerenti; non sappiamo però se le premesse dalle quali partono siano attuabili nell'intuizione, e quindi non possiamo dir neppure se si riferiscano ad un mondo possibile le loro conclusioni.

Molti fisici osservano che uno spazio non-euclideo, nonchè possibile, è reale, poichè è lo spazio fisico, lo spazio della fisica relativistica.

Ora, poichè i fisici meritano una fede incondizionata da parte del profano, e quindi anche del filosofo, quando parlano di fenomeni fisici, ma non quando parlano di filosofia, vediamo quali siano i fenomeni, i metodi e le teorie fisiche che stanno sotto a questa affermazione. E seguiamo su questo punto P. Hoenen. In geometria analitica si fa corrispondere ad una figura geometrica una espressione matematica: per esempio « il punto nel piano è determinato da due numeri, la linea da una equazione che contiene due variabili; nello spazio a tre dimensioni analogamente un punto esige per la sua determinazione tre numeri, alla superficie corrisponde una equazione con tre variabili. Alle proprietà di tali equazioni corrispondono perfettamente le proprietà geometriche delle figure, sì che le proprietà analitiche (numeriche) si possono esprimere con parole geometriche e viceversa. Che avverrà se consideriamo una combinazione di quattro numeri? Parleremo di punto nello spazio a quat-

---

[26] Questa è la conclusione alla quale giunge P. Hoenen nella sua *Cosmologia*, pag. 447, e che ci sembra l'unica giustificata. J. Maritain (*Distinguer pour unir*, pagg. 330 ss.) ritiene invece che uno spazio non euclideo sia irrealizzabile. Secondo noi l'errore del Maritain consiste nell'argomentare dalla non intuizione dello spazio non-euclideo alla sua impossibilità. Ora se è vero che *ab esse ad posse valet illatio*, l'illazione non vale *a non esse ad non posse*.

tro dimensioni. Similmente l'equazione che contiene quattro variabili determinerà uno spazio a tre dimensioni dentro lo spazio a quattro dimensioni » [27]. Ma questo spazio a quattro dimensioni non sarà che l'espressione geometrica (in una geometria coerente, comoda, utile, ma non intuibile e quindi non sappiamo se attuabile in realtà) di una operazione matematica. La fisica relativistica ci dice dunque che *se potessimo rappresentarci* geometricamente i fattori che determinano un certo fenomeno fisico, dovremmo rappresentarci quella che Newton chiamava gravitazione come una curvatura dello spazio quadrimensionale; ossia dovremmo rappresentarceli in uno spazio a quattro dimensioni. Ma il problema è: possiamo rappresentarci geometricamente i fenomeni fisici? Possiamo rappresentarci uno spazio a quattro dimensioni? Rappresentarcelo in se stesso, voglio dire, ossia intuirlo, almeno immaginativamente. Ora un fenomeno espresso in termini di geometria non-euclidea non è più intuibile di quel che sia un fenomeno del quale si conosce l'equazione che ne formula lo svolgimento. Quindi si parla di spazio a quattro dimensioni e di curvatura di detto spazio per rendere in qualche modo intuibile una realtà sulla quale possiamo formulare soltanto delle equazioni; ma per renderla intuibile si ricorre ad una geometria costruita « liberandosi dalla tirannia dell'intuizione », ossia ad una geometria non intuibile essa stessa. Siamo quindi in un circolo vizioso.

Il fatto dunque che la fisica contemporanea ricorra per descrivere i fenomeni ad una geometria non-euclidea non ci dice nulla sulla struttura dello spazio reale; tanto più che la quarta dimensione che entra in gioco nelle equazioni della fisica relativistica sarebbe il tempo. Ora il dire che il tempo è una dimensione del continuo quadrimensionale non può avere altro significato che questo: la struttura dei fenomeni fisici è determinata anche dal tempo. Il che non vuol dire che il tempo sia una dimensione dello spazio.

---

[27] P. Hoenen, *Cosmologia*, pagg. 447-48.

Capitolo Secondo

MOTO E TEMPO

1. Il Divenire

Descrizione del divenire

Si può intendere il divenire (*motus*) in senso largo, come qualsiasi mutamento, come divenire in generale, o in senso più ristretto, come mutamento successivo o continuo. Nel primo senso la presenza di un nuovo pensiero in me, di un nuovo ente nell'universo, sono mutamenti, mentre può dirsi *motus* in senso preciso solo il sorgere di una nuova entità attraverso un processo, un passaggio graduale. Ci occuperemo qui del divenire in senso stretto, del divenire così come si avvera nel mondo corporeo

In ogni divenire si distinguono due termini: il punto di partenza e il punto di arrivo, il ***terminus a quo*** e il ***terminus ad quem*:** affinchè il divenire sia continuo, sia *motus* in senso preciso, bisogna che i due termini non siano contraddittorii, cioè non siano uno la pura e semplice negazione dell'altro, perchè fra i contraddittorii non c'è mezzo, quindi il passaggio dall'uno all'altro non può essere graduale, continuo, ma deve essere istantaneo: se uno dei contraddittorii cessa di esistere, *ipso facto* esiste l'altro. Fra il non esserci e l'esserci di una sostanza quindi non c'è divenire, mentre può esserci divenire di una sostanza che assume via via diverse quantità e qualità, che cresce, diminuisce, si colora, si riscalda, ecc. Si badi: il divenire non ci sarebbe neppure fra il non esserci e l'esserci di una quantità o di una qualità se quantità e qualità esistessero per conto proprio, ossia fossero sostanze; ma quantità e qualità sono modi di essere

di ciò che è esteso e qualificato, ne sono determinazioni, e perciò chi muta o diviene è la sostanza che diversamente si atteggia rispetto a una qualità o quantità. Questo diverso atteggiarsi o determinarsi di un ente è appunto il divenire.

La nozione di divenire è astratta da un dato di immediata esperienza e non può quindi essere propriamente definita, poichè tutte le definizioni implicherebbero sempre il concetto di divenire, come accade, ad es., quando si dice che il divenire è passaggio dalla potenza all'atto, dove il termine *passare* implica già quello di divenire. Ma si può cercare, come si fa sempre a proposito di questi concetti primitivi, di determinare le condizioni del divenire. E così fa Aristotele nel III libro della *Fisica* quando definisce il divenire (κίνησις) come « l'atto di ciò che è in potenza, in quanto in potenza » (*Physic.* III, 1).

S. Tommaso dà il seguente commento alla definizione di Aristotele ed all'analisi della definizione. *Bisogna tener presente che alcune cose sono soltanto in atto, altre solo in potenza, altre in un modo che sta di mezzo fra la potenza e l'atto.* Non bisogna qui pensare all'atto puro e intendere il passo sopra citato quasi volesse dire: c'è un Atto puro, Dio, ci sono delle cose che hanno in sè della potenza e dell'atto, le creature, e c'è la pura potenza, la materia prima. Queste cose infatti si possono dire solo dopo aver già costruito la metafisica, mentre qui S. Tommaso seguendo Aristotele sta analizzando un dato primo della nostra esperienza, al di qua di ogni conclusione metafisica. Bisogna pensare dunque ad atti che possano cadere sotto la nostra esperienza: per es., ci sono delle cose costruite in atto, le case esistenti, ci sono delle cose che possono soltanto esser costruite, le case che non ci sono ancora, e ci sono delle cose che sono una via di mezzo fra la potenza e l'atto, p. es. le case in costruzione. *Ora ciò che è soltanto in potenza non diviene ancora, e d'altra parte ciò che è già in atto perfetto* [perfetto nel suo genere, cioè che ha la perfezione di una casa costruita, ad es.] *non diviene più, ma è già divenuto*; *diviene dunque ciò che sta in mezzo fra la pura potenza e l'atto* [anche quel « pura potenza » va inteso non assolutamente, ma relativamente a quell'atto che ora consideriamo] *e che, dunque, è in parte in potenza e in parte in atto, come è manifesto nell'alterazione. Quando infatti l'acqua è calda solo in potenza non è ancora in divenire; quando poi è già scaldata, il moto di riscaldamento è già terminato; quando invece partecipa già un po' del calore, ma*

imperfettamente, allora è in divenire verso il calore; infatti ciò che si scalda a poco a poco partecipa del calore sempre più. Dunque lo stesso atto imperfetto di calore che è nello scaldabile è divenire: non per quello che è in atto soltanto, ma in quanto, essendo già in atto, dice ordine ad un atto ulteriore, perchè, se si togliesse l'ordine ad un atto ulteriore, l'atto stesso imperfetto sarebbe termine del divenire e non divenire, come avviene quando una cosa è scaldata solo un poco. Non basta dunque dire che il divenire è un atto imperfetto, perchè anche un atto imperfetto se non è avviamento verso un atto ulteriore non è divenire, ma termine di un divenire. Scegliendo un esempio forse meno discutibile di quello dello scaldarsi, potremmo dire che un sapere imperfetto non è divenire se non implica l'avviamento, il progresso, verso un ulteriore sapere: non è divenire il sapere imperfetto, ma l'apprendimento. *Ora l'ordine, la tendenza verso un atto ulteriore spetta a chi è in potenza a tale atto. E similmente se l'atto imperfetto è considerato soltanto come ordinato ad un atto ulteriore, in quanto ha ragione di potenza, non è ancora divenire, ma punto di partenza* [terminus a quo] *del divenire, poichè il riscaldamento può cominciare sia dal tiepido come dal freddo. Concludiamo dunque che l'atto imperfetto è veramente divenire e in quanto sta in rapporto con un atto ulteriore come potenza e in quanto sta in rapporto con qualche cosa di più imperfetto come atto.* Il divenire è dunque quasi una continua vittoria dell'atto sulla potenza, vittoria che non è però mai terminata, che ha davanti a sè dell'altra potenza da vincere, perchè il momento in cui la potenza è tutta vinta, ossia tutta attuata, è anche il momento in cui il divenire cessa. *Dunque il divenire non è nè potenza di ciò che è in potenza, nè atto di ciò che è in atto, ma atto di ciò che è in potenza; di modo che col termine "atto" si designa l'ordine del divenire ad una potenza anteriore e col termine "dell'esistente in potenza" si designa l'ordine del moto ad un atto ulteriore* [1]. Per chiarire ancora meglio il significato di quell' « in quanto in potenza » Aristotele e San Tommaso fanno questo esempio: l'edificabile è in potenza: a che cosa? A due atti: ad essere *edificio* e ad *essere edificato* (*aedificari*). Ora il primo di questi due atti, l'essere edificio, non è divenire, mentre è divenire l' "*aedificari*". Qual è la differenza? L'essere edificio è atto; posso dire anche che è atto di ciò che *era* edificabile (ossia in potenza). *era*, ma non *è* più edificabile,

---

[1] *In IIIum Physic.*, lectio 2ª, nn. 559-561.

non è l'atto dell'edificabile *in quanto edificabile. Aedificabile in quantum huiusmodi reducitur in actu cum aedificatur; cum autem iam domus est non aedificatur* [2].

Non dobbiamo credere che questa definizione aristotelica ci insegni che cosa è il divenire: il divenire è un dato immediato; ma questa definizione è un esempio di analisi di un dato immediato, di descrizione fenomenologica. L'analisi aristotelica ha messo in luce questa caratteristica del divenire: che esso è irriducibile ad una serie di stati. Una serie di atti imperfetti non mi darà mai un divenire, perchè questi atti resteranno sempre separati l'uno dall'altro, mentre il divenire è il passaggio dall'uno all'altro. Tanti atti separati sono sempre soltanto *atti*, atti di ciò che è in atto, non sono atto di ciò che è in potenza *in quanto in potenza*... Nell'affermare la realtà del divenire, la sua irriducibilità ad una serie di stati, siamo d'accordo con le filosofie del divenire (da Eraclito a Bergson a Gentile); ma ci scostiamo da questo tipo di filosofia perchè affermiamo che il divenire non può esistere se non in un soggetto, come attuarsi di un soggetto. Inoltre affermiamo che il divenire è specificato dal suo *terminus ad quem*, dall'atto verso cui è tendenza e conato. Il divenire, il movimento, non è quindi la realtà originaria e assoluta.

Osserva giustamente il Mazzantini che nella concezione aristotelica l'atto, l'essere, non è qualcosa di meno, ma qualcosa di più del movimento, è l'energia nella sua forma più perfetta. « Il movimento è una specie di atto, in quanto l'atto è la pienezza del movimento: talmente movimento da passare di là dal movimento, ipermovimento. Il movimento sarebbe così un ipo-atto. Quando dal movimento si giunge all'atto pieno, di esso movimento si estingue solo quello che gli mancava per essere atto pieno; il resto cresce; il movimento trapassa nell'iper-movimento ». Il movimento « è atto di un ente in potenza, atto fluente, di passaggio, perchè, in certo modo, consiste appunto nel traboccare in un atto ulteriore. La formula di Aristotele è perciò l'analisi di ciò che vuol dire un essere che viene attuandosi ».

« Nel movimento si presentano due aspetti: 1) *il suo attuarsi*, uno slancio, un elemento dinamico; 2) il *non ancora*, l'aver ancora da slanciarsi, in quanto esso è ancora in potenza. Quando il mobile è arrivato all'attuazione, il II aspetto (il "non ancora") scom-

---

[2] *Ibid.*, lectio 3ª.

pare, resta il primo, che diventa perciò uno *slancio* che è uno *stato*. *Ogni realtà è perciò uno slancio sostanziale* » [3].

Azione e passione

Al concetto di divenire sono connessi quelli di azione e passione. Il divenire infatti è in ciò che diviene, ed in quanto è ricevuto da ciò che diviene si chiama *passione*, in quanto prodotto dal movente si chiama *azione*. Azione e passione sono dunque una sola realtà identica col divenire e si distinguono solo logicamente: appunto secondo che il moto sia considerato *nel diveniente* (passione) o *dal movente* (azione).

Su questo punto non tutti gli scolastici sono d'accordo; il Remer per es. afferma che azione e passione sono realmente distinte. L'argomento principale, per il Remer, è questo: azione e passione sono due categorie distinte, ora le categorie sono aspetti della realtà e non semplici modi di vedere nostri, ergo... Lo Hoenen osserva come anche S. Tommaso si sia posto questa difficoltà nel Commento al III libro della *Fisica* e all'XI libro della *Metafisica* l. 9, n. 2313. In quest'ultima opera dice « Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sint diversa praedicamenta » e risponde: « Sed sciendum quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet. Locus enim, secundum quod praedicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis. Secundum autem quod praedicatur denominative de locato, constituit praedicamentum *ubi*. Similiter motus, secundum quod praedicatur de subiecto in quo est constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est constituit praedicamentum actionis ». Dunque intrinsecamente il moto è solo nel paziente come passione (*actio est in passo*), nell'agente in quanto tale non c'è moto. Dico « in quanto tale », perchè può darsi che l'agente debba muoversi per poter agire; questo però non gli accade in quanto agente, ma in quanto *tale* agente, così e così condizionato. Dio per es. agisce senza divenire; l'azione ad extra non porta nessuna realtà nuova in Dio [4].

Il moto locale

Aristotele distingueva tre specie di divenire: l'*alterazione* o divenire secondo la qualità, l'*aumento e diminuzione* o divenire secondo

[3] C. Mazzantini, *Il tempo*, Como, 1942, pagg. 119-120, 121.

[4] Qui parliamo dell'azione transitiva, non dell'azione immanente che più esattamente si chiama operazione e che appartiene alla categoria «qualità» e non alla categoria « azione ».

la quantità, e il *moto locale*. Ciò che specifica il divenire è il *terminus ad quem* che nell'alterazione è una qualità, nell'aumento o diminuzione una quantità, nel moto locale l'*ubi*. Ma si è visto quale profonda modificazione abbia subito il concetto di luogo: per Aristotele esistevano luoghi naturali dei singoli elementi; la categoria dell'*ubi* aveva una certa risonanza qualitativa, sì che l'*ubi* poteva sembrare un carattere intrinseco dei corpi. Oggi invece riteniamo che il luogo, ossia l'ambiente che contiene un corpo, non sia qualcosa di necessariamente connesso con la natura del corpo locato, e quindi è ovvio concludere che l'ubicazione di un corpo sia una pura denominazione estrinseca al corpo stesso [5]. E allora, se il divenire è specificato dal *terminus ad quem*, e l'ubicazione è una pura denominazione estrinseca al corpo, qual è la realtà del moto locale? Qual è l'atto, la determinazione nuova che il corpo raggiunge col moto locale? Ci sembra di dover concludere che il moto locale, in quanto moto locale, non pone nulla di nuovo nel mobile, non gli dà alcuna nuova attuazione, e quindi non è moto nel senso aristotelico del termine.

Così ci sembra debba essere risolto il problema del come il principio *omne quod movetur ab alio movetur* sia compatibile col principio di inerzia, secondo il quale un corpo persevera nel suo stato di quiete o di moto rettilineo ed uniforme se non intervenga una forza a modificarlo [6]. Il moto rettilineo e uniforme, una volta impresso al mobile (e l'impressione di un moto è accelerazione, quindi esige una forza, ossia, in termini filosofici, un motore), non è moto nel senso aristotelico, ossia attuarsi del mobile, ma stato. Questo sia detto del moto locale *in quanto tale*, non del moto locale in quanto suppone altri, veri e propri, moti, dai quali forse non è mai realmente separabile.

2. Il Tempo

Al divenire è connesso il tempo, e benchè nel tempo siamo tutti immersi, pure il problema della natura del tempo è assai difficile. Viene in mente quel che ne dice S. Agostino, uno che ci ha me-

[5] Vedi un'ampia discussione della questione in HOENEN, *Cosmologia*, tesi 8 e 9, pagg. 64-89.
[6] Cfr. BOYER, *Cursus philosophiae*, vol. II, pag. 309.

ditato sopra non poco, e con acutezza mirabile. *Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio* [7].

Quello che si dirà sul tempo non ha naturalmente la pretesa di esaurire il problema, vorremmo solo mettere in chiaro qualche punto per dissipare equivoci e pregiudizi e preparare il lettore ad un approfondimento ulteriore [8].

Aristotele si occupa del tempo nel IV libro della *Fisica*. Il tempo, dice egli, è qualche cosa del divenire. « Che il tempo sia qualche cosa del divenire — commenta S. Tommaso — è manifesto dal fatto che noi *percepiamo insieme il divenire e il tempo*. Capita infatti talvolta che noi *percepiamo il flusso del tempo* senza sentire nessun moto particolare sensibile, p. es. se siamo al buio e con la vista non cogliamo il moto di nessun corpo esterno; e se non subiamo nessuna alterazione nel nostro corpo da parte di agenti esteriori non sentiremo nessun moto sensibile: ma se avviene qualche moto nell'anima nostra, p. es. una successione di pensieri, ci accorgiamo subito che c'è un tempo. E così percependo qualsiasi divenire percepiamo il tempo: e similmente quando percepiamo il tempo percepiamo insieme il divenire »[9]. Tuttavia il tempo non si identifica col divenire perchè noi possiamo misurare il divenire di soggetti diversi con un medesimo tempo. Nella stessa ora in cui io faccio lezione il contadino lavora la terra, ora il mio parlare e il lavorar la terra da parte del contadino sono il divenire di soggetti diversi. Inoltre il moto o il divenire può essere più o meno veloce nello stesso tempo. Il tempo è dunque qualche cosa del divenire, ma non il divenire stesso; Aristotele dice che il tempo è « numero del moto », ossia misura del divenire [10].

Quando si sente dire che il tempo è misura del divenire *secondo il prima ed il poi*, si resta sconcertati: il prima ed il poi sono già tempo.

---

[7] *Conf.* XI, 14.

[8] Per il quale gioverà studiare S. Agostino, *Confessioni*, lib. XI, capp. 14-30; Aristotele, *Fisica*, lib. IV e Commento di S. Tommaso. Fra i moderni Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, il famoso Scolio sullo spazio, il moto, il tempo; Eulero, *Réflexions sur l'espace et le temps;* Kant, *Critica della ragione pura*, Estetica trascendentale. Fra i contemporanei: Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1888 (varie ristampe); Husserl, *Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstsein*, Halle, 1928; Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927. Si vedano poi gli studi di D. Nys, *La notion de temps*, Louvain, 1925 e specialmente C. Mazzantini, *Il tempo*, Como, Cavalleri, 1942.

[9] *In IVum Physic.*, lectio 17ª.

[10] Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. *Physic.* Δ, 11, 219b, 1-2.

Ma quel prima e quel poi hanno per Aristotele e S. Tommaso un significato spaziale prima che temporale. « Aristotele dice prima di tutto che tutto ciò che diviene passa da un termine ad un altro. Ma fra tutti i moti il primo è il moto locale, che è da un luogo ad un altro luogo secondo una certa grandezza. Ora il tempo segue questo primo moto e perciò per studiare il tempo bisogna esaminare il moto locale. Poichè dunque il moto locale è secondo la grandezza da un punto ad un altro, ed ogni grandezza è continua, bisogna che il moto segua la grandezza nella continuità e poichè la grandezza è continua anche il moto sia continuo » [11]. In questo passo di S. Tommaso si osserva che il moto locale (quel moto che noi percepiamo come variazione di distanza) è « il primo », ossia è quello che percepiamo per primo, al quale riferiamo ogni altro tipo di mutamento e divenire e che è implicito in ogni altro divenire. Anche un mutamento qualitativo infatti, p. es. il mutar colore, lo scaldarsi o il raffreddarsi di qualche cosa, si presenta a noi come un diffondersi di quel colore o di quel calore sentito in una certa estensione. Sembra ci siano casi in cui percepiamo una durata e un divenire puramente qualitativi, indipendenti dall'estensione: tale sarebbe secondo Bergson la durata interiore da noi percepita, tale la durata di un suono udito (esempio a cui si riferiscono Brentano e Husserl nelle loro analisi sul tempo). Ma mi domando se tali esempi di divenire percepito ci darebbero la nozione di successione senza un nesso con l'estensione e con un moto locale (per esempio il battito del cuore sentito mentre si ode un suono). La nozione di successione sembra dunque implicare sempre quella di uno spazio percorso, e di qui nasce la successione, l'omogeneità (la durata puramente qualitativa di Bergson è pura eterogeneità). Insomma, il *prima* ed il *poi* del tempo hanno sempre un implicito riferimento a due diversi punti dello spazio (di un'estensione concreta). Si badi: non intendiamo affatto ridurre il tempo ad estensione spaziale: lo stesso spazio percorso non sarebbe *percorso* senza moto, ossia senza divenire e quindi senza tempo. Vogliamo solo dire che la successione, il prima e il poi nel tempo nascono da una fusione fra il divenire e l'estensione. O forse sarebbe più esatto dire che la nostra esperienza è sempre esperienza spazio-temporale, è sempre esperienza di estesi divenienti, e che lo spazio e il tempo (anche quelli reali, cioè l'esten-

[11] *In IVum Physic*, lectio 17ª

sione e la successione delle cose reali) sono solo aspetti astratti delle realtà concrete estese e divenienti.

Possiamo allora vedere perchè il divenire ed il tempo non si identificano, e perchè diversi moti sono misurati dallo stesso tempo. *Il moto sta al tempo come l'estensione concreta sta allo spazio reale. Come lo spazio prescinde dalla natura fisica dell'esteso* e dell'esteso rappresenta solo l'estensione, le dimensioni, *così il tempo prescinde dalla natura fisica del moto* (se sia un arrossarsi, uno scaldarsi, un muoversi localmente, del soggetto A. B. C.) e considera del moto solo la durata successiva. Perciò, come estesi diversi sono misurati dallo stesso spazio (un metro di stoffa e un metro di strada...), così mobili e moti diversi sono misurati dallo stesso tempo. Ma il tempo reale, sebbene astraibile dal divenire, come lo spazio reale è astraibile dall'esteso, non è mai separato dal moto e dal soggetto diveniente e ogni diveniente ha il suo tempo come ogni esteso ha la sua estensione. E come per misurare l'estensione di un oggetto si stabilisce il rapporto fra questa e quella di un corpo che si è convenuto di prendere come misura (il meridiano terrestre — poichè il metro è la quarantamilionesima parte del meridiano terrestre), così per misurare il tempo di un divenire si stabilisce il rapporto fra questo ed un moto che si è convenuto di prendere come misura: il moto della terra. Collocare una cosa nel tempo vuol dire appunto metterla in rapporto col moto della terra. « *Il* tempo » è in realtà *un* tempo, è il tempo del moto terrestre (o del moto apparente del cielo) col quale io misuro il tempo mio, il tempo di Aristotele, il tempo di Napoleone, ecc. [12].

---

[12] S. Tommaso si pone questa difficoltà: « Se il tempo segue un moto sensibile esterno all'anima ne segue che chi non sente quel moto non sente il tempo, che è il contrario di quel che si è detto. Se invece il tempo segue il moto dell'anima, si dovrà concludere che le cose sono in rapporto col tempo solo per mezzo dell'anima, e così il tempo non sarà reale, ma soltanto pensato. Se poi il tempo segue ogni moto, si dovrà concludere che vi sono tanti tempi quanti moti, che è impossibile perchè due tempi non sono insieme. Per capire questa questione bisogna sapere che c'è un primo moto che è causa di ogni altro moto. Sicchè tutte le cose che hanno un essere mutevole hanno questo carattere [la mutabilità] da quel primo moto che è il moto del primo mobile. Ora chiunque percepisce un moto qualunque, o nelle cose sensibili o nell'anima, percepisce un essere mutevole, e per conseguenza percepisce (mediatamente) il primo moto a cui segue il tempo. Onde chi percepisce qualunque moto percepisce il tempo, sebbene il tempo non segua se non un primo moto dal quale tutti gli altri sono causati e misurati: e così resta un tempo solo ». *In IV Physic.*, l. 17. Noi non possiamo accettare la concezione del primo mobile causa di ogni moto, ma quello che S. Tommaso dice ci serve però

Dai tempi reali io astraggo il concetto di tempo, ed è appunto il concetto di tempo quello che definisco dicendo « *numerus motus secundum prius et posterius* ». Ma il tempo uguale per tutte le cose, infinito, il fluire uniforme in cui collochiamo coll'immaginazione tutte le cose è un *ens rationis* come lo spazio assoluto, un *ens rationis* che ha un fondamento nella realtà: i tempi reali delle cose in divenire.

Un altro problema è quello che si riferisce al tempo come *misura* (*numerus*) del divenire. Può una misura, che è sempre un rapportare, un riferire, esserci fuori di un soggetto, di un *animus?*

S. Agostino, al termine della sua lunga analisi del tempo, conclude che il tempo è una *distentio animi*. Solo un *animus*, infatti, un soggetto cosciente, può in certo modo raccogliere in sè il prima e il poi, che sono distinti uno dall'altro, poichè quando c'è l'uno non c'è l'altro; solo un soggetto cosciente può « distendersi » nel passato e nel futuro, ossia aver presenti in sè il passato e il futuro.

Potremmo dire, forse, che il tempo è il divenire vissuto da una coscienza e, in questo senso, misurato secondo un prima e un poi.

Gli scolastici sottolineano che il tempo non è *numerus numerans*, ma *numerus numeratus:* non è, cioè, la misura così come esiste nel soggetto che la applica, ma è la realtà misurata: il tempo è dunque « divenire misurato ». Ora, poichè la misura implica l'intervento di un soggetto misurante, ci sembra di poter concludere che la nozione del tempo come *numerus* (*numeratus*) *motus* coincide con quella del tempo come divenire vissuto.

Si badi poi che una realtà è nel tempo in quanto è soggetta al divenire, quindi ciò che è immutabile o indivenibile non è nel tempo: Dio non è nel tempo. I puri spiriti non sono mutabili nel loro essere sostanziale, perchè sono incorruttibili; c'è però in loro una successione di atti e perciò si dice che non sono nè eterni nè nel tempo, ma « eviterni ».

---

molto per chiarire l'unità del tempo. Il tempo unico reale di cui ci serviamo continuamente è il tempo del moto celeste (apparente) al quale tutti gli altri moti si riferiscono (perchè tutti gli altri moti che conosciamo si svolgono sempre « sotto la cappa del cielo »).

CAPITOLO TERZO

LE QUALITA'

Abbiamo detto sopra che intendiamo per *corpo* tutto ciò che è esteso; ma l'esteso ci è dato sempre come *esteso qualificato*, dunque anche le qualità corporee sono dati reali; sicchè quando diciamo: esistono dei corpi, intendiamo dire: *esistono enti estesi qualificati*, e tale esistenza è immediatamente evidente. E poichè tale asserzione potrà sembrare scandalosa, cerchiamo di chiarirla e di accennare ai motivi che hanno condotto ad affermare la soggettività delle qualità corporee.

LE QUALITÀ E LA SCIENZA MODERNA

Di uno di questi motivi si è già parlato nel primo volume di questi *Elementi:* il sorgere di una fisica come scienza quantitativa ha indotto a negare l'esistenza oggettiva di quegli aspetti dei corpi non esprimibili scientificamente (o esprimibili solo quando siano tradotti in elementi quantitativi) ed a ridurli a "idee"; e si è già fatto qualche osservazione in proposito.

L'affermazione che esistono qualità non detrae nulla al valore della fisica matematica perchè non nega nulla di ciò che la scienza afferma, ma nega soltanto che la scienza [1] esaurisca tutti gli aspetti del reale. Vero è che la scienza matematizzata è per l'uomo l'unico tipo di conoscenza specifica e insieme rigorosa (deduttivamente

[1] La scienza matematizzata, che è del resto l'ideale di ogni conoscenza scientifica del mondo corporeo.

dimostrata) del mondo corporeo, ma è un pregiudizio, un'asserzione affatto gratuita, che la scienza sia l'unico tipo di conoscenza del mondo corporeo, l'unico tipo di conoscenza "oggettiva", se per oggettività si intende l'apprensione di ciò che realmente è. Tale pregiudizio non è altro che l'applicazione ad un caso particolare di una pretesa di carattere generale, che è la radice sia dello scetticismo, sia delle più assurde intemperanze metafisiche: la pretesa del sapere assoluto, totalitario, vorrei dire: l'opinione che solo una conoscenza esauriente della realtà sia conoscenza vera, valida. La realtà è immensamente più ricca di quel che noi possiamo comprendere: ci sono moltissimi aspetti del reale che noi *troviamo* senza poterceli spiegare, ci sono degli *irrazionali* [2], per dirla col Meyerson, che noi non abbiamo alcun diritto di negare per il solo fatto che non li comprendiamo, e la cui negazione conduce poi ad assurdi, a posizioni insostenibili. Le qualità corporee sono un esempio di questi dati inspiegabili. Esse ci sono *date* con la medesima evidenza con cui ci è data la quantità, e sull'apprensione di esse si fondano aspetti non meno essenziali della vita umana di quel che sia la conoscenza matematica, ad es. l'arte. Si badi: la nostra affermazione dell'esistenza di qualità corporee non rinnega minimamente il valore della fisica matematica. Si dice infatti troppo spesso che i progressi della fisica moderna sono legati alla concezione meccanicistica della realtà, ossia all'affermazione che il mondo si riduce a pura estensione in movimento e, da parte avversa, si dice troppo spesso che le scienze matematiche, appunto perchè non riconoscono il momento qualitativo della realtà, sono pseudo-scienze. Il pensiero moderno tende ad oscillare fra questi due estremi: valutazione positiva della scienza sperimentale e accettazione di una filosofia meccanicistica, che sarebbe l'unica conciliabile con la scienza, e conseguente disprezzo per tutte le concezioni che rispettano il momento qualitativo della realtà — oppure, al polo opposto, valutazione positiva dell'aspetto qualitativo della realtà e disprezzo per le scienze sperimentali. Nel primo estremo cadono il materialismo, il positivismo del secolo scorso, il neo-positivismo attuale, nel secondo quelle correnti idealistiche che si riconnettono con l'idealismo "classico". I neohegeliani italiani liquidavano come pseudoscienze la matematica e le scienze sperimentali e disprezzavano come perditempi puerili le

---

[2] Irrazionali, ossia inspiegabili per noi, non irrazionali in sè.

più acute ricerche di logica matematica; i neopositivisti bollano di "romantico" ogni discorso sulle qualità. Anche qui si potrebbe dire che ognuna delle due parti ha ragione in ciò che afferma e torto in ciò che nega, poichè se l'aspetto qualitativo è ineliminabile dalla realtà, è altrettanto vero che l'unica conoscenza scientifica (ossia rigorosamente dimostrata) che possiamo avere del mondo corporeo è la conoscenza matematica: l'intelletto umano lavora su quell'aspetto della realtà che può meglio afferrare e di questo elabora la scienza, traduce le qualità in quantità per poterle sottoporre a formule esatte, ma con ciò non cancella affatto dall'universo le qualità. Indubbiamente colori e suoni sono gli aspetti che assume il mondo quando è selezionato dai nostri organi di senso, aspetti che dobbiamo tradurre in equazioni matematiche se vogliamo averne scienza; ma dire che nel mondo non ci sono colori, ma vibrazioni è tanto poco sensato quanto dire che la temperatura non è il livello del calore, ma quello di una colonna di mercurio.

La pretesa riduzione delle qualità a moto locale

Talora si dice, ad esempio, che il primo principio della termodinamica, che afferma la convertibilità del calore in lavoro meccanico ed esprime il rapporto numerico fra le due forme di energia, dimostra l'identità del calore e del moto locale; ora tale affermazione non è esatta. Vediamo come la dà il Reichenbach, che, avendo una chiara consapevolezza filosofica, esprime sempre le sue opinioni in modo preciso e quindi fa opera chiarificatrice anche per chi non la pensa come lui. L'argomento positivo per dimostrare che non solo vi è connessione fra movimento delle molecole e calore, ma che il calore *è* movimento è questo: bisogna negare ogni distinzione quando la si possa evitare; ora calore ed energia cinetica sono esprimibili con la medesima formula matematica, ergo, etc. Ma il Reichenbach sente subito l'obiezione: esiste *solo* l'aspetto quantitativo dei fenomeni? Poichè se non esiste solo quello, non si possono identificare due fenomeni esprimibili con la medesima formula matematica, così come non si può identificare un metro di lana con un metro di fil di ferro. Ora l'esperienza sensibile ci dice che il calore è altra cosa dal movimento, così come ci dice che la lana è altra cosa dal fil di ferro. Ed ecco come risponde il Reichenbach: « Le sensazioni e i sentimenti che troviamo nel nostro senso

interno non debbono mai essere trasferiti al mondo esterno, al mondo delle cose oggettive. Un movimento non è quel che noi proviamo, viviamo, come tale, ma una realtà indipendente dalla nostra sensibilità e senza rapporto con la nostra esistenza; una forza non è quel che noi proviamo quando tendiamo i muscoli, ma una cosa estranea a noi, non tangibile, fuori della nostra coscienza; così il calore è qualcosa di estraneo e di oggettivo, essenzialmente diverso da quel che noi proviamo come sensazione termica. Questa proviene dal fatto che abbiamo nella pelle nervi speciali che reagiscono alle vibrazioni delle molecole in modo diverso dai nervi tattili e che non le registrano come pressione, ma come sensazione di una qualità nuova: e questo è quel che chiamiamo impressione di calore. È un fatto analogo a quello che abbiamo già esposto per la luce: anche questa è un fremito di realtà fisiche registrato dai nostri nervi come impressione di qualità *sui generis:* la sensazione luminosa. Sarebbe un misconoscere il rapporto fondamentale tra accadimento fisico e qualità sensibile il pretendere di trasferire questa alla natura esterna; il fenomeno esteriore può e deve essere di tutt'altra natura » [3].

Come si vede, la teoria è fondata sull'identificazione fra qualità sentita e sensazione o sentimento, identificazione che non regge ad una analisi fenomenologica della conoscenza sensibile e della quale abbiamo cercato di mostrare l'infondatezza. Certo il calore è qualcosa di essenzialmente diverso da quel che noi proviamo come sensazione termica, ma ciò non vuol dire che l'energia del corpo che irraggia calore e che determina il moto delle sue molecole si identifichi senza residuo con tale movimento e non sia invece una qualità che noi possiamo conoscere in due modi: 1) registrandola coi nostri organi di senso; 2) traducendola nell'unico dato penetrabile al nostro intelletto, nell'unico dato "matematizzabile" (nel senso etimologico della parola, ossia "apprendibile"), ossia in un dato quantitativo.

Analoghe osservazioni fa il Reichenbach a proposito della luce e dei colori .« A chi si riferisce all'esperienza immediata del colore e della luminosità sembra assurdo che la luce sia un processo ondulatorio e il colore ne sia la frequenza. Ma egli è in errore se intende in tal modo gl'insegnamenti della scienza; essi infatti non si riferiscono al contenuto della sensazione luminosa, ma al fatto fisico

---

[3] H. Reichenbach, *Atome et cosmos*, pagg. 149-150.

sottostante » [4]. Ora qui bisognerebbe intendersi sul valore di quell'attributo "fisico" attribuito al fatto sottostante alla sensazione luminosa. Se infatti "fisico" significa qui "afferrabile dalla scienza fisica", siamo perfettamente d'accordo col Reichenbach: scientificamente noi non sappiamo altro della luce se non che essa è un'onda di tale frequenza. « L'investigazione fisica non porta che su tale onda. Uno studio dell'impressione luminosa appartiene all'estetica ». Fin qui, ripeto, siamo d'accordo. Ma se "fisico" significa realmente esistente, allora non ci sembra dimostrato che la realtà della luce e dei colori si esaurisca tutta in ciò che la fisica afferra di essa.

Le qualità e l'organismo umano

Talora per dimostrare la soggettività delle qualità, le si paragonano alle qualità estetiche degli oggetti. « Se l'uomo non ci fosse — dice il Lecomte du Noüy — l'universo non avrebbe più forma nè colore, così come, se non ci fosse una stazione ricevente accordata, la più grande sinfonia di Beethoven radiodiffusa si perderebbe nello spazio senza essere udita e senza suscitare un'eco, fuor della sala dove la si suona. I fotoni emessi dal sole e che, riflettendosi sugli oggetti, esseri viventi, alberi, fiori, rocce, suscitano in fondo al nostro occhio quel che noi chiamiamo un paesaggio, non sono che treni di onde, quanti di energia. I fenomeni del nostro mondo, gli oggetti della nostra conoscenza spariscono. Non resta più che un universo grigio, silenzioso e oscuro » [5]. Ora ci sembra che il paragone tra le qualità e la sinfonia appoggi la nostra tesi anzichè quella dell'autore [6]. Certo una sinfonia di Beethoven non si trasmette dagli strumenti a me che l'ascolto se non attraverso vibrazioni dell'aria (per sempli-

---

[4] *Op. cit.*, pag. 82.

[5] Lecomte du Noüy, *L'homme devant la science*, Parigi, Flammarion, pag. 51.

[6] Lecomte du Noüy, che era, credo, di professione biologo, afferma continuamente che il mondo è quello che è in funzione dell'uomo; che gli oggetti di esperienza comune non sono altro che piccole perturbazioni soggettive delle nostre cellule sensoriali; che senza l'uomo il mondo della nostra esperienza non sarebbe affatto. Ma come fa poi egli a sapere che c'è l'organismo umano con le sue cellule sensoriali se non basandosi sull'esperienza comune e raffinandola? Se tutto si riducesse a vibrazioni di materia, a estensione in movimento, anche l'organismo umano non sarebbe altro che estensione in movimento, non avrebbe alcuna qualità diversa dagli altri corpi; e allora come farebbe a produrre tutte quelle meravigliose qualità che secondo l'A. produce?

ficare pensiamo qui all'audizione diretta anzichè a quella radio-trasmessa), e quelle vibrazioni non sono udite come sinfonia se non da un orecchio animato; ma questo significa forse che la sinfonia non c'è? Che non esiste un centro che raggruppa e ordina quelle vibrazioni in modo tale che, quando esse incontrano un orecchio animato (da un'anima intelligente) diano luogo all'audizione di una sinfonia? Si dice: se non ci fosse orecchio non ci sarebbe suono, se non ci fosse intelligenza non ci sarebbe sinfonia (poichè non pare che basti l'orecchio di un cane a percepire una sinfonia in quanto sinfonia). Non si dovrebbe dire piuttosto: se non ci fosse orecchio animato non ci sarebbe percezione del suono e se non ci fosse intelligenza non ci sarebbe apprensione estetica della sinfonia? E non si dica che il suono è la percezione e la sinfonia è il sentimento estetico, poichè il sentimento o l'intuizione estetica non ci sono se non nell'animo di chi apprende, nel momento in cui apprende, mentre la sinfonia è una unità oggettiva, che potrà destare in Tizio e in Caio diversi sentimenti, ma che è un oggetto indipendente da tali sentimenti. Infatti se la Quinta sinfonia di Beethoven, per esempio, si identificasse col sentimento che io provo quando l'ascolto, perchè farei un merito a Beethoven e non a me di averla creata, e lo stimerei un genio a petto di coloro che lo ascoltano, mentre non gli faccio un merito del sentimento di generosità che l'audizione della sua musica può suscitare nell'animo di chi la ascolta? Il suono sta alla vibrazione come la sinfonia sta al suono; cioè: come non vi sarebbe sinfonia se i suoni non venissero da una intelligenza che li ha ordinati a sinfonia, così non vi sarebbe suono se la vibrazione non venisse da un corpo sonoro, ossia da un corpo che ha una qualità, una energia, per cui fa vibrare in un determinato modo l'aria. So io esattamente cosa c'era nell'animo di Beethoven quando componeva la Quinta sinfonia? No. Oltre a Beethoven, solo Dio lo sa. Ma so che c'era qualche cosa, una qualità (nel senso più ampio del termine) che lo ha reso capace di comporre quel che io ora ascolto come Quinta sinfonia. So io esattamente cosa ci sia in un corpo quando esso mi si manifesta come verde o come sonoro? No. Solo Dio che lo ha creato lo sa. Ma so che in quel corpo c'è una qualità che lo rende capace di apparire come verde.

Si potrà domandarsi se le qualità così come le percepiamo esistano fuori del corpo umano (del corpo umano, si badi, non del "soggetto" idealisticamente inteso) o se non siano il frutto di una

reazione fra il corpo umano e gli altri corpi. Ora, il corpo umano fa certo da selettore: a noi non appaiono se non quegli aspetti della realtà corporea che interessano la vita umana, quegli aspetti coi quali dobbiamo fare i conti per regolare la nostra condotta animale: la fisica ci ha insegnato che esistono moltissime energie delle quali non abbiamo alcuna intuizione sensibile (raggi ultravioletti, onde elettromagnetiche, raggi cosmici); ora non sappiamo affatto come apparirebbe il mondo ad un soggetto che fosse dotato di organi per percepire tali energie. Il problema quindi se noi percepiamo il mondo esterno al nostro corpo così come è in se stesso non va inteso nell'assurdo significato « se noi possiamo percepirlo come lo percepirebbe un altro che ne avesse una conoscenza adeguata ». E spesso si cade nel soggettivismo proprio perchè si crede che conoscere la realtà corporea in sè voglia dire vederla con l'intuizione del Creatore, conoscerla come la conoscerebbe uno che quasi ci fosse dentro. Colori e suoni [7] sono gli aspetti che assume il mondo selezionato dai nostri organi di senso; ora ad un animale che avesse organi per percepire anche altri aspetti che in realtà sono fusi con quelli percepiti da noi, il mondo apparirebbe certo molto diverso: si pensi, ad esempio, che quella che per noi è la luce bianca si presenterebbe come rossa ad un organo visivo che, dei raggi componenti la luce bianca, percepisse solo i raggi rossi; oppure si presenterebbe come arcobaleno ad un animale che davanti alla retina avesse un prisma fra gli elementi componenti il suo organo visivo. Ma, 1) questo *quid* suscitatore di colori e di suoni nei nostri organi deve essere un *quid* qualificato, ossia determinato in un certo modo; 2) sarebbe incomprensibile la presenza di un corpo come l'organismo umano, produttore di qualità, in un mondo privo di qualità: il salto fra il corpo umano e gli altri corpi fra i quali il nostro agisce e reagisce continuamente sarebbe inesplicabile. Abbiamo visto infatti, nel nostro breve *excursus* storico[8], come la posizione galileiana fosse filosoficamente insostenibile proprio per questo *hiatus* che lasciava fra il mondo infravivente e il corpo umano. Torneremo forse alla posizione cartesiana che chiama *pensieri* i colori ed i suoni e non sa come inserire le *res cogitantes* nel mondo corporeo? Aboli-

---

[7] Non parliamo di sapori e odori, nella sensazione dei quali l'aspetto affettivo è così amalgamato con quello conoscitivo, che ci è difficile distinguere che cosa conosciamo di un sapore dal modo in cui ci sentiamo affetti quando lo gustiamo.

[8] Nel primo volume di questi *Elementi*.

remo addirittura la *res cogitans* come fa il materialismo? Ma il materialismo, in quanto pretende di essere vero, implica questo assurdo: che in un mondo totalmente privo di senso, ossia privo di intelligibilità e di valore, esista un fatto intelligente, l'affermazione del filosofo materialista, che fa presa (poichè sarebbe una affermazione vera) su una realtà inintelligibile; implica in altre parole l'assurdo che il mondo inintelligibile è però intelligibile per il filosofo materialista. O torneremo, preoccupandoci non della moda o dell'originalità, ma della verità, alla teoria ilemorfica che afferma l'esistenza in ogni corpo di un principio determinatore e qualificatore, la forma sostanziale, e di un principio di indeterminazione e di molteplicità, la materia prima? Cercheremo di esaminare questo problema nel prossimo capitolo.

Capitolo Quarto

LA COSTITUZIONE ESSENZIALE DEI CORPI

La teoria ilemorfica

Il punto centrale della cosmologia aristotelico-scolastica è la *teoria ilemorfica* [1], secondo la quale ogni corpo naturale esistente è costituito di un principio attuale e determinatore, che chiamiamo forma sostanziale, e di un principio potenziale e determinabile, che chiamiamo materia prima.

Fra gli argomenti tradizionali per dimostrare questa teoria, due sono, a nostro avviso, fondamentali, e partono rispettivamente: 1) dalla considerazione delle mutazioni o trasformazioni sostanziali, e 2) dalla considerazione dell'unità dell'esteso.

1. *Le mutazioni sostanziali* – L'esperienza ci attesta che i corpi mutano, si trasformano: piante, animali nascono, crescono, mutano grandezza e colore, declinano, muoiono. Nel mondo non vivente i corpi si trasformano l'uno nell'altro: gran parte dell'industria umana sfrutta o produce artificialmente tali trasformazioni. Ora l'esperienza comune ha sempre distinto due tipi di mutazioni che la filosofia scolastica chiama rispettivamente mutazioni accidentali e mutazioni sostanziali: le prime lasciano intatta la sostanza di ciò che muta, il che vuol dire: ciò che muta accidentalmente continua, pur attraverso i suoi mutamenti, ad essere *lui* [2]; le seconde intaccano la so-

[1] Da ὕλη = materia, e μορφή = forma.
[2] Ci sia permesso usare il pronome personale anche per enti che non sono per-

stanza di ciò che muta: ciò che muta sostanzialmente diventa *un altro*. Come esempio di mutazione accidentale si pensi a ciò che avviene in noi da un anno all'altro: ognuno di noi è cambiato dall'anno scorso, si è arricchito di varie esperienze, ha modificato certi giudizi e certi sentimenti, è un po' più depresso o più allegro, si è legato d'amicizia con Tizio ed ha cambiato parere su Caio; eppure è sempre *lui*. Analogamente, sebbene non abbia l'intuizione di ciò che avviene nel melo che vedo dalla finestra o nel gatto di casa, e quindi non possa escludere a priori che il gatto di oggi non sia più quello di ieri, tuttavia ho buone ragioni per arguire, da certi segni — ad es. dal fatto che mi riconosca — che il mio gatto sia sempre il medesimo, benchè sia magro d'estate e grasso d'inverno e vada soggetto anch'egli a certi cambiamenti d'umore col mutare delle stagioni. E così dicasi del melo e di molte altre cose. La morte, invece, di un vivente, mi si manifesta come un mutamento che intacca la sostanza. Anche qui non vi è annullamento, ma solo trasformazione: eppure si tratta di una trasformazione ben diversa: il melo che, ardendo, si trasforma in cenere e gas, non è più un melo, smette di essere un melo; l'uovo che mangio e si trasforma nel protoplasma delle mie cellule non è più una gallina in embrione, ma è parte di me.

Così il nuovo animale che sorge dalla generazione non è la semplice modificazione di parti degli organismi che lo hanno generato, ma è una nuova sostanza, che esiste per conto proprio. Le mirabili trasformazioni che avvengono dopo la fecondazione e l'autonomia di sviluppo che presenta l'embrione attestano che l'embrione è veramente un nuovo animale, una nuova sostanza, rispetto agli organismi generatori.

Si potrebbe obiettare che queste osservazioni dell'esperienza volgare sono estremamente ingenue e primitive e affatto superate dalle esperienze scientifiche, le quali provano invece che i materiali assimilati da un vivente non perdono affatto la loro fisionomia, che si può esattamente seguire l'itinerario di ogni molecola che entra in un vivente, e, quando questo muore o si corrompe, si può allo stesso modo seguire l'itinerario di ognuna delle molecole e degli atomi che lo costituivano. Così, la generazione di un vivente non

---

sone. Noi sappiamo ben poco della sostanza delle cose esterne e dobbiamo servirci di analogie con quel che sappiamo di noi stessi.

è un fatto miracoloso, ma uno speciale processo di moltiplicazione cellulare che si può seguire passo passo, e così via.

Rispondo che le osservazioni dell'esperienza volgare sono estremamente generiche e quindi possono dar luogo solo a conclusioni molto generali sulla struttura dei corpi, come è appunto la teoria ilemorfica; l'esperienza scientifica le approfondisce, le arricchisce, le determina meglio, e quindi può dar luogo a teorie più specifiche, come sono appunto le teorie scientifiche. Ma l'esperienza scientifica non distrugge mai l'esperienza volgare, perchè ha sempre bisogno di questa come suo fondamento e trampolino. (Ciò vale naturalmente quando l'esperienza volgare sia semplice descrizione di fatti così come appaiono e non contenga già interpretazioni di tali fatti). Così le esperienze scientifiche sulla struttura cellulare dei viventi e sulla costituzione della materia vivente, la quale consta dei medesimi corpi presenti nel mondo non vivente, non distruggono il fatto che le molecole di proteine, grassi e idrati di carbonio presenti in un vivente cospirano tutte a conseguire effetti unitari che non si verificano quando esse siano separate, il fatto insomma che un animale superiore si presenta come una unità ben determinata, anche se estremamente complessa.

C'è, dunque, in ogni corpo capace di subire una mutazione sostanziale, un fattore per cui esso è determinato, è quello che è (un gatto, un melo, ecc.) e un fattore per cui esso può anche diventare altro, un fattore di instabilità, di indeterminazione. Non può essere il medesimo elemento quello per cui un corpo è determinato e quello per cui è indeterminato, quello per cui è se stesso e quello per cui può essere altro, poichè si tratta di aspetti contraddittorii, dei quali uno nega l'altro, e che non possono quindi radicarsi nello stesso principio. La filosofia scolastica chiama *forma sostanziale* il principio attuale e determinatore, *materia prima* il principio potenziale e determinabile.

Poichè la sostanzialità dei viventi, specie di quelli superiori, è più manifesta di quella dei non-viventi, prenderemo sempre esempio da quelli per inferire una mutazione sostanziale, quindi a rigore il nostro argomento, che parte dalle mutazioni sostanziali, vale solo per quei corpi fra i quali abbiamo dimostrato esistere una tale mutazione e cioè per i viventi e per i corpi assimilati dai viventi. Ma si osservi che se la composizione di materia e forma c'è nei viventi e in altri corpi assimilabili dai viventi, è lecito concludere per ana-

logia che essa vi sia in tutti i corpi, poichè sarebbe assurdo pensare che certi corpi, che pur non presentano caratteri generali diversi dagli altri, costituiscano un mondo a parte, radicalmente diverso da quello di tutti gli altri.

2. *L'unità dell'esteso* – L'esteso, come si vide, è *uno*, pur essendo divisibile, pur contenendo potenzialmente in sè una certa molteplicità. Ora, anche qui, il principio di unità non può essere quello stesso che è principio di molteplicità; dunque devono esserci in ogni esteso due elementi, due fattori: uno di unità ed uno di molteplicità.

Si badi che l'unità dell'esteso è in atto: finchè l'esteso c'è, è qualche cosa, è uno; la molteplicità invece è in potenza: l'esteso è divisibile, non diviso (quando è diviso non è più *un* esteso, ma *tanti*). Si rifletta inoltre che ciò che è principio di unità è principio di determinazione: ogni ente è uno, ossia *indivisum in se et divisum a quolibet alio*, in quanto è determinato, in quanto è tale anzichè tal altro; e si concluderà che il principio di unità nell'esteso è la forma sostanziale, così come il principio di molteplicità è la materia.

Ci sembra che queste parole del Descoqs esprimano felicemente il carattere dell'unità dell'esteso: « Un ente che non è uno in se stesso e che perciò non è distinto da ogni altro non è un *ente*. Una molteplicità di parti che fosse solo molteplicità, senza esser ridotta in unità, non sarebbe nulla in se stessa: non potete dire che essa costituisca un ente: svanisce e vi sfugge tra le dita per non lasciarvi che delle parole, dell'inintelligibile: *Ens et unum convertuntur*. O queste parti esistono attualmente come parti di un ente, in modo che l'ente di cui sono parti risulti dalla loro unione e sia loro posteriore: e in questo caso ogni parte ha la sua individualità, ognuna è propriamente un ente, mentre il tutto di cui sono parti ha solo una unità derivata, accidentale ... Oppure queste parti che distinguiamo nell'ente non sono in esso attualmente come tali e *possono* soltanto divenir tali, e allora siamo in presenza di un ente veramente uno, la cui unità è in ordine di natura anteriore alle sue parti ». Nell'un caso come nell'altro noi possiamo dire (nel primo caso della parte, nel secondo caso del tutto) di esser dinanzi ad *un ente uno e molteplice*, uno in atto e molteplice in potenza. « L'ente continuo (esteso) contiene in sè un principio di indeterminazione, si direbbe volentieri di dispersione, di diffusione. La molteplicità in potenza non può

essere che la manifestazione (l'*épanouissement*) tangibile di un principio interno di disgregazione e di indeterminazione che solo rende conto ... dell'extraposizione spaziale. D'altra parte ... l'ente che dice indeterminazione e molteplicità dice anche determinazione e unità, determinazione in virtù della quale è attualmente indiviso e distinto da ogni altro » [3].

Teoria ilemorfica e teorie atomiche

Come è noto, la fisica e la chimica moderna ci hanno insegnato che « un sistema materiale qualunque si può scomporre in masse costituite ciascuna da uno dei corpi semplici, masse assolutamente indipendenti, per quantità e per natura, dalle operazioni compiute sul sistema studiato » [4]. Questi corpi semplici sono circa un centinaio. Il numero immenso dei corpi che l'esperienza ci offre è dunque riducibile, quando i corpi siano sottoposti a determinate reazioni chimiche, a un centinaio di corpi semplici.

Le leggi secondo le quali i corpi semplici si combinano per dar luogo ai diversi corpi che l'esperienza ci offre (legge delle proporzioni definite, legge delle proporzioni multiple) portarono a formulare l'ipotesi atomica. « Dalton suppose che ognuna delle sostanze elementari di cui sono costituiti i diversi corpi fosse formata da una specie determinata di particelle tutte rigorosamente identiche, le quali percorrono, senza mai lasciarsi suddividere, le diverse trasformazioni chimiche o fisiche che provochiamo » [5]. Verso una concezione corpuscolare (si era distinta, per merito di Avogadro, la molecola dall'atomo) convergevano poi la teoria cinetica dei gas [6] e lo studio dei movimenti browniani [7]. La realtà delle molecole è stata poi quasi toccata con mano nelle esperienze fatte da Jean Perrin [8].

---

[3] P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Parigi, Beauchesne, 1924, pp. 236 e 242.

[4] J Perrin, *Les atomes*, pag. 11.

[5] *Op. cit.*, pag. 15.

[6] Secondo la quale un gas è un ammasso di molecole in movimento rapidissimo e disordinato verso tutte le direzioni.

[7] Movimenti rapidissimi e incessanti di particelle minutissime (ma ancora osservabili al microscopio) sospese in un liquido.

[8] La storia della teoria atomica e le esperienze del Perrin sono esposte con grande chiarezza da A. Zammarchi, *Fisica dell'atomo*, Brescia, La Scuola, 1946, capp. I-IV.

La realtà degli atomi fu poi ancora constatata nei cristalli, i quali si comportano come reticoli di diffrazione per i raggi X. Tale comportamento si spiega ammettendo che gli atomi costituiscano come delle colonne fra le quali passa la radiazione.

Ulteriori esperienze hanno condotto a pensare che anche l'atomo abbia una complessa struttura: esso è costituito di un nucleo, anch'esso a sua volta complesso, e da elettroni [9].

Ora queste teorie non hanno forse sostituito la teoria ilemorfica?

Non l'hanno sostituita perchè si trovano su un piano di conoscenza specificamente diverso da essa: la teoria ilemorfica è una teoria filosofica, le teorie atomiche sono teorie scientifiche. Il che vuol dire: la prima risponde alla domanda: come deve essere costituito un corpo *per non essere contraddittorio? perchè* i corpi hanno una certa unità e una certa molteplicità, una certa determinatezza e una certa indeterminatezza? Le seconde rispondono alla domanda: come deve essere costituito un corpo *affinchè si verifichino costantemente certi fatti* che l'esperienza mi attesta (p. es. le leggi di Lavoisier, di Proust, di Dalton, ecc.)? *come* va pensata la molteplicità inerente ad ogni corpo, come si svolgono quelle mutazioni sostanziali che osservo? Sono problemi specificamente diversi: uno può dire (come avrebbe detto Galileo): a me interessano solo i secondi, i problemi del *come*, i problemi specifici; un altro può dire: a me interessano solo i problemi più universali, i problemi filosofici; ma è certo che *le soluzioni degli uni non risolvono gli altri e viceversa*. Quindi se uno dicesse: i corpi non sono composti di materia e forma perchè sono composti di molecole ed atomi, costui direbbe un non senso, perchè a proposito di ogni atomo e di ogni molecola e della composizione di ogni molecola e di ogni atomo, si pone lo stesso problema che si pone davanti a un albero e davanti a una zolla di terra: a quali condizioni può esistere un corpo esteso e sostanzialmente mutevole? Ma d'altra parte se un altro dicesse: i corpi non sono composti di molecole e di atomi perchè sono composti di materia e forma, farebbe come quel personaggio di Molière che dice « l'oppio fa dormire perchè ha la *virtus dormitiva* ». Quando voglio sapere come mai l'oppio fa dormire, voglio sapere *come* funziona la *virtus dormitiva* dell'oppio; così quando parlo di molecole e di

---

[9] Sulla struttura dell'atomo si vedano H. REICHENBACH, *Atome et Cosmos*, trad. franc., Parigi, Flammarion, 1934, parte III: La matière; A. ZAMMARCHI, *Fisica dell'atomo*, Brescia, La Scuola, 1946, parte III e IV.

atomi voglio sapere *come* avvengono quelle mutazioni che esigono la presenza di una materia e di una forma.

Tutt'altra cosa dalla teoria atomica come teoria scientifica è l'atomismo filosofico; non solo l'atomismo classico di Leucippo e Democrito, ma l'atomismo così come si è ripresentato all'inizio dell'età moderna ed anche presso filosofi o scienziati-filosofi che non parlano esplicitamente di atomi. L'atomismo filosofico equivale al meccanicismo, perchè cerca negli atomi (o comunque nella materia informe) la ragione ultima del mondo corporeo. Cartesio non ammette gli atomi in senso stretto, ma è filosoficamente nella medesima posizione degli atomisti, poichè riduce il mondo corporeo a pura estensione in movimento.

Affermare l'atomismo filosofico vuol dire affermare che tutte le differenze qualitative sono apparenti, che la realtà è pura estensione in movimento. Ora questa teoria filosofica non trova nessuna giustificazione nelle teorie scientifiche sugli atomi. Il fatto che i corpi siano composti di molecole e queste di atomi e questi di elettroni, ecc. non impedisce affatto che molecole, atomi ed elettroni quando vanno a costituire un composto vadano a far parte di un tutto, che ha un suo proprio essere e che impone per dir così questo suo essere alle parti. L'interpretazione della teoria atomica e delle altre teorie scientifiche sulla struttura della materia in senso meccanicistico non è quindi una conclusione logica di tali teorie, ma una loro discutibile interpretazione filosofica. D'altra parte la teoria ilemorfica nella sua forma tomistica (che afferma, come vedremo, l'unicità della forma sostanziale in ogni corpo) non esclude affatto che i corpi abbiano una struttura complessa. Anzi con questa "struttura" dei corpi non viventi si accorda benissimo il finalismo o "naturalismo" aristotelico-scolastico. Ci sembra quindi che derivi da una confusione fra piano scientifico e piano filosofico l'opinione che una teoria filosofica che affermi la molteplicità delle forme sostanziali risponda meglio ai risultati della scienza che non la teoria dell'unicità della forma sostanziale.

Materia prima e forma sostanziale

Ora occorre determinare meglio i concetti di materia prima e forma sostanziale.

Innanzi tutto materia prima e forma sostanziale *non* sono due

cose o due pezzi di una cosa: sono condizioni dell'essere delle cose corporee; tesi che gli scolastici esprimono dicendo: materia e forma non sono *entia ut quae* (*quae existunt*) ma *entia ut quibus* (*quibus aliquid est*). Non pretendiamo quindi che uno ce le mostri col dito, perchè si possono mostrare col dito soltanto le cose esistenti, mentre materia e forma non sono cose esistenti. Ciò che esiste (*ens ut quod*) è il composto di materia e forma, il *sinolo*, come dice Aristotele, che è il corpo. Esiste l'albero: la materia e la forma sono ciò per cui l'albero esiste, ma non esistono per conto loro.

Materia prima

Cominciamo col farcene un'idea per analogia con la materia seconda. Per materia, in genere, si intende ciò di cui è fatto qualche cosa, *id ex quo aliquid fit;* così è materia rispetto alla statua il marmo di cui essa è fatta: il marmo è indeterminato ad essere colonna, statua o altro: è in potenza ad essere statua, colonna, ecc. Ma il marmo è già in sè qualcosa di determinato e di attuale: è marmo e non bronzo o granito; è quindi un corpo composto di materia e forma, non materia prima, e solo perchè è suscettibile di altre forme (accidentali, come vedremo poi) si dice impropriamente materia; lo diremo materia seconda, in contrapposto a quella materia che è l'elemento potenziale di ogni corpo naturale e che chiamiamo materia prima. Non si creda che materia prima siano gli elementi chimici che costituiscono il marmo: calcio, carbonio, ossigeno. Anche questi sono corpi e quindi non rispondono al problema: quali siano le condizioni dell'essere di un corpo in generale. Calcio, carbonio, ossigeno mi spiegheranno perchè in quel luogo ci sia marmo piuttosto che ferro e perchè il marmo abbia certe proprietà, come il marmo mi spiega perchè la statua abbia un certo colore e una certa durezza; ma non possono spiegarmi perchè il marmo è esteso e mutevole.

La materia prima non è un corpo, non è qualcosa che, oltre ad essere quello che è, sia suscettibile di una determinazione ulteriore, ma non è altro che il *poter essere* qualunque cosa, l'*esser suscettibile* di qualunque determinazione. Ne segue che la materia per sè non si può definire, poichè definire significa dire *che cosa è* un oggetto; ora la materia non è propriamente qualche cosa, è la condizione dell'essere mutevole ed esteso dei corpi. Se si definisce la materia per sè, bisogna dire di essa soltanto delle negazioni, e se la si vuole

definire positivamente bisogna definirla in ordine all'ente (al composto) di cui è principio costitutivo e che solo è veramente qualche cosa. Perciò non ci scandalizziamo della definizione aristotelica secondo la quale la materia è ***nec quid*, *nec quantum*, *nec quale*, *nec aliud quidquam dicitur eorum quibus determinatur ens*** [10]; il che vuol dire che la materia non è nè sostanza (*quid*), nè quantità, nè qualità, nè alcun'altra categoria. Positivamente, ma indirettamente, Aristotele definisce la materia come soggetto primo dal quale diviene sostanzialmente ogni cosa e che rimane presente in ciò che diviene [11]. Positivamente, dunque, la materia è definita unicamente dalla sua relazione alla forma, dalla sua formabilità, per dir così, dalla sua determinabilità. Tale relazione alla forma costituisce la materia nel suo essere: è quindi una relazione trascendentale.

Si capisce che dove c'è la tendenza a ipostatizzare i concetti umani, ad affermare una perfetta corrispondenza fra i nostri concetti e la realtà, si provi difficoltà ad ammettere una realtà come la materia prima, che si ribella ad essere afferrata. Quindi alcuni scolastici hanno voluto dare una certa attualità alla materia, per renderla afferrabile. Duns Scoto e F. Suarez hanno affermato, per es., che la materia ha una certa esistenza, benchè abbia una essenza affatto indeterminata. I tomisti invece negano alla materia non solo una determinata essenza, ma anche l'esistenza; e si capisce: perchè non può esistere se non ciò che è determinato, non può esistere se non ciò che ha una determinata essenza. Verità questa che si trova espressa anche così: *la materia prima è pura potenza, ossia non ha per sè nè atto formale* (determinatezza di essenza) *nè atto entitativo* (esistenza) [12]. Dunque *la materia non può mai esistere senza forma*. E si tratta qui di impossibilità metafisica, cioè di contraddizione, non di semplice impossibilità fisica.

La materia non può essere per sè differenziata, perchè per differire bisogna esser determinati, quindi non ci sono diverse materie; le materie sono diverse solo per le diverse forme dalle quali sono informate.

---

[10] « λέγω δ'ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν ». *Met.* VII, cap. 3, 1029 a 20.

[11] « λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός ». *Phys.* I, 9, 192a 31.

[12] Remer, *Cosmologia*, tesi V.

Forma sostanziale

È il principio determinatore dell'essenza dei corpi: ciò per cu i un corpo è quello che è: uomo, gatto, ciliegio, ecc. E siccome solo ciò che è determinato può esistere, la forma sostanziale dà l'essere. A differenza delle determinazioni accidentali (forme accidentali) che suppongono l'ente già esistente e lo modificano soltanto, la forma sostanziale costituisce l'ente corporeo, è condizione dell'*essere* del corpo, gli dà l'*esse simpliciter*.

La forma sostanziale si definisce *atto primo di un corpo fisico*. *Atto*, ossia principio determinatore, in contrapposto alla materia, che è potenza; *primo*, ossia atto che è essere, in contrapposto all'atto secondo, che è l'operare; *primo* anche perchè dà l'*esse simpliciter*, in contrapposto alla forma accidentale che dà l'*esse tale; di un corpo fisico*, ossia di un corpo naturale, non di un corpo artificiale o di una pura estensione geometrica.

In ogni corpo naturale vi è una sola forma sostanziale. Infatti la forma sostanziale è quella che dà l'essere (l'*esse simpliciter*); ora l'essere di una cosa è uno, dunque la forma sostanziale è una.

L'affermazione che la forma sostanziale dà l'essere potrebbe suscitare difficoltà, poichè si potrebbe obiettare che in ogni ente creato l'essere si distingue realmente dall'essenza, ora la forma sostanziale è un costitutivo dell'essenza del corpo. Ma si rifletta che l'essere, per quanto distinto dall'essenza, non è però qualche cosa di indifferenziato che si appicchi alle essenze, ma è l'atto per cui un'essenza esiste. Ora la condizione suprema dell'essere di una cosa è che essa sia determinata, che essa sia quella e non altra (principio di identità-determinazione), e perciò l'elemento che determina una cosa, che la fa essere quella che è, è anche la condizione perchè una cosa *sia*: non potrebbe esistere se non determinata, e la sua esistenza non può essere se non determinata: esistenza di questo o di quello; non esiste infatti l'esistenza in generale. Quindi ciò per cui una cosa è determinata, e perciò capace di *essere*, non può essere che uno solo, poichè non si può essere insieme una cosa e un'altra: si è quel che si è, e ciò per cui si è quel che si è, è appunto la forma sostanziale.

Ogni nuova determinazione, dunque, che sopraggiunga ad un ente già in atto o sarà una modificazione dell'ente stesso, ossia una forma accidentale; oppure sarà tale da trasformare quell'ente in

un altro (come in un vivente che assimili materiali dal di fuori e quindi li trasformi in sè) e allora sarà, sì, una nuova forma sostanziale, ma si sostituirà alla precedente (i materiali assimilati dal vivente, poniamo da un gatto, son diventati anch'essi gatto, ossia protoplasma di cellule di tessuti di organi di gatto, e come tali si comporteranno nel gatto).

La teoria della molteplicità delle forme, introdotta nel pensiero medioevale da Avicebron e sostenuta poi, per motivi metafisici e teologici, da quasi tutti gli scolastici del secolo XIII fino a S. Tommaso [13] è parsa a taluno rispondere meglio alle scoperte della biologia, della chimica e della fisica moderna, che hanno messo in luce la struttura cellulare degli organismi e la struttura molecolare, atomica, elettronica, ecc. dei non viventi. Ma l'unità della forma sostanziale non è affatto incompatibile con la complessità di struttura del corpo. La estrema complessità ed eterogeneità qualitativa dei viventi è evidente anche all'esperienza volgare, e quindi era ben nota anche ad Aristotele e a S. Tommaso: eppure essi non hanno trovato in essa nessuna obiezione all'unità sostanziale del vivente. Nessuno potrebbe negare che in un animale superiore il cuore sia molto diverso dal fegato e dai polmoni: eppure questa diversità di parti e di organi non ci impedisce di riconoscere l'unità sostanziale dell'animale. S. Tommaso ammetteva, anzi, che quanto più una forma è perfetta tanto maggior complessità determina nel corpo che informa, perchè, essendo capace di diverse operazioni, ha bisogno anche degli strumenti adatti a compierle. Se avesse conosciuto le esperienze e le teorie moderne che mettono in luce una complessa struttura (qualche cosa di analogo ad una organizzazione) anche nei corpi non viventi, non ne sarebbe stato punto turbato.

Esistenza degli elementi nel composto

L'esperienza ci dice dunque che in ogni corpo composto (e tutti quelli che l'esperienza ci offre hanno una certa composizione) vi è insieme unità e molteplicità: non solo quella molteplicità che è implicita nell'estensione e che ci fa inferire l'esistenza della materia prima, ma anche una molteplicità di elementi costitutivi. La tesi

[13] Sostenuta dai rappresentanti di quello che il Van Steenberghen chiama aristotelismo neoplatoneggiante, e poi, dopo il 1270, dal neoagostinismo, ossia da

tomistica secondo la quale *gli elementi costitutivi non si trovano nel composto, nè in pura potenza nè in atto, ma virtualmente* non è altro che l'espressione della duplice esigenza, di unità e di molteplicità, che l'esperienza ci impone.

Intendiamo per elementi costitutivi sia, ad es., le cellule rispetto ad un organismo vivente, sia le molecole rispetto ad una cellula, sia gli atomi rispetto alla molecola, sia i costitutivi dell'atomo rispetto all'atomo. Ora tali elementi non si trovano nel composto in pura potenza, ossia non ci si trovano al medesimo titolo di qualsiasi altro corpo, poichè quando il composto si scinde, non si decompone in elementi qualsiasi, ma sempre in quegli elementi, e per ottenere quel composto bisogna far reagire tra loro sempre quei tali elementi: il cloruro di sodio si scinde sempre in Na e Cl e non in qualsiasi elemento [14]. Ma la nuova sostanza non è la semplice somma degli elementi componenti, poichè ha attività diverse da quelle degli elementi, e quindi non si può dire che questi si trovino nel composto in atto. Se vi fossero in atto, il composto sarebbe un semplice mucchio di tanti enti, e invece il composto si comporta come *un* ente.

Massa ed energia

Chi non distingua il concetto scientifico della massa dal concetto filosofico di materia prima potrebbe ritenere che le esperienze sulla disintegrazione dell'atomo, che provocano una esplosione immensa di energia a spese della massa, ossia una trasformazione della massa in energia, siano inconciliabili con la teoria ilemorfica. Costui infatti traduce i risultati di tali esperienze dicendo che la materia si trasforma in energia, e quindi che la materia non è sostanza, ma atti-

quella corrente che si presenta come l'autentica espressione della tradizione agostiniana, contro S. Tommaso. Si veda in proposito F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Lovanio, Nauwelaerts, 1946.

[14] L'esempio valga puramente come esempio, poichè non è affatto dimostrato che il cloruro di sodio sia una sostanza anzichè un aggregato di sostanze. Al più si potrà *supporre* che il cloruro di sodio sia una sostanza. Avemmo già occasione di dire che noi non intuiamo *quali* siano le sostanze di questo mondo, ma possiamo solo arguirlo dal loro modo di comportarsi; ora, specialmente quando si tratta del mondo non-vivente, le inferenze o argomentazioni hanno un valore soltanto probabile. Resta vero però che *quando una sostanza c'è*, gli elementi che la costituiscono non possono essere enti in atto.

vità, o magari che la materia non esiste, ecc. Ora sotto un tal modo di parlare sta un discreto numero di confusioni.

Innanzi tutto la massa è il rapporto tra forza e accelerazione, è « la misura della difficoltà che si incontra a cambiare lo stato di quiete o di moto di un corpo »[15], ossia è una *proprietà* dei corpi, sia pure la più fondamentale (nella nostra conoscenza fisica). Il fatto che Newton abbia concepito la massa come *quantità di materia* non deve farci identificare il concetto fisico di massa con quello filosofico di materia prima: basti pensare che la materia prima non ha quantità, non è misurabile, poichè *quanto* può essere soltanto ciò che esiste, mentre la materia prima, come abbiamo visto, non è una cosa esistente, ma un aspetto, un momento, per dir così, della natura dei corpi. Niente di strano dunque, per la ragione *simpliciter* (ossia niente di contradditorio) — anche se è assai strano di fronte a un complesso di teorie accettate da qualche secolo (di fronte alla fisica classica) — che una proprietà come la massa si riveli variabile in dipendenza della variazione di altre proprietà. Se per un lungo periodo di tempo, in un mondo sottratto agli agenti ordinari che determinano il passaggio e la trasformazione dell'energia termica in altre forme di energia, si fosse sperimentato che ogni corpo conserva inalterata la sua quantità di calore, si sarebbe pensato che la quantità di calore è una proprietà invariabile dei corpi, connessa magari con la loro quantità di materia; quando poi fossero intervenute esperienze sui mutamenti delle temperature e sulla trasformazione del calore in energia meccanica, si sarebbe dovuta modificare la teoria termologica adottata fino ad allora. Forse che questo mutamento nella termologia avrebbe portato un mutamento nella teoria ilemorfica? Ora qualcosa di analogo è avvenuto per il concetto di massa.

L'origine delle forme

Teniamo sempre presente che la forma sostanziale è l'elemento determinatore dell'essenza di un corpo, è quella che dà al corpo di essere quello che è, ma non è tutto il corpo, poichè anche la materia entra a costituire l'essenza del corpo. Questo ci aiuterà a porre nel

[15] G. Giorgi, voce *Massa* nell'« Enciclopedia Italiana ».

dovuto modo, e quindi a risolvere, il problema dell'origine delle forme sostanziali. Ci si domanda cioè: quando avviene una mutazione sostanziale, ossia quando un nuovo corpo è generato da altri corpi preesistenti, donde viene, come sorge la nuova forma sostanziale?

Secondo la teoria tomistica è l'agente creato, il generante [16], quello che *educit formam de potentia materiae*, trae la forma dalla potenza della materia. Ossia la nuova forma sostanziale, la forma del generato, non preesisteva già quasi nascosta nella materia (teoria della *latitatio formarum*), nè è infusa da Dio, o da una causa esterna al mondo corporeo, nella materia che l'agente creato avrebbe solo il compito di *preparare* a ricevere la nuova forma (teoria avicennistica), ma è prodotta dalle cause naturali.

Ma allora, si obietta, le cause naturali sono capaci di *creare nuove forme?*

L'obiezione parte da un falso concetto della forma sostanziale. Infatti non è la forma quella che esiste, ma il corpo, quindi non è la nuova forma quella che comincia ad esistere, ma il nuovo corpo; e il nuovo corpo potrebbe dirsi creato solo se sorgesse dal nulla; ora siccome nel caso della generazione e, in genere, della produzione naturale di un corpo, il nuovo corpo sorge da altri già esistenti, nulla è *creato* (nel senso forte), e quindi non c'è bisogno di ricorrere a cause esterne alla natura corporea. Nulla è creato, ho detto: non il nuovo corpo, che sorge da altri corpi, non la nuova forma sostanziale, perchè si può dir creato solo ciò che esiste (*ens ut quod*), ora la forma sostanziale non esiste, ma è l'elemento determinatore per

[16] L'uso del singolare, « il generante », « l'agente creato », serve soltanto a indicare l'universale, non vuol dire affatto che la causa naturale del sorgere di una nuova sostanza sia una sola; anzi nella maggior parte dei casi le cause naturali sono più. Quanto al termine *generazione*, propriamente lo si usa solo per il sorgere di un vivente, ma in senso largo gli scolastici lo usavano per il sorgere di qualunque sostanza: in questo senso si potrebbe parlare del generarsi dell'acqua dalla composizione di idrogeno e di ossigeno. Il fatto che noi non sappiamo esattamente quali siano le cause di una tale generazione non deve imbrogliarci sul problema del sorgere di una nuova sostanza in generale, poichè la conoscenza di una verità più generale non implica affatto quella di una verità più determinata (sapere che l'area di un triangolo è uguale al semiprodotto della base per l'altezza non vuol dire sapere qual'è l'area di un triangolo che abbia per base m e per altezza h, quando m ed h siano valori che esigono operazioni complesse per poter essere determinati). Gli agenti principali della "generazione" dell'acqua sono certo gli stessi componenti chimici dell'acqua (analogamente a come i gameti sono gli agenti principali della generazione di un vivente).

cui esiste il corpo (*ens ut quo*). Si tenga presente questa limpidissima frase di S. Tommaso: *Cum enim ad hoc aliquid* FIAT *ut* SIT, *sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum qui est forma* (III *Contra Gent.*, cap. 69). Come la forma della statua non è prodotta, e poi impressa nel bronzo, così anche la forma sostanziale non è prodotta, e poi impressa nella materia, ma il formarsi della materia è lo stesso prodursi della forma.

SIGNIFICATO DELLA TEORIA ILEMORFICA

La teoria ilemorfica non è una parte accidentale e caduca della filosofia tomistica: essa esprime la concezione tomistica del mondo corporeo; ora badiamo che la conoscenza del mondo corporeo è la base di tutta la conoscenza umana, quindi una determinata teoria cosmologica fa sentire il suo influsso su tutta la concezione filosofica e in particolare sulla concezione dell'uomo. Cerchiamo dunque di vedere in breve quale sia il significato generale della teoria ilemorfica. Giova richiamare tale significato specialmente in contrapposto alla concezione cartesiana del mondo corporeo che domina ancora tanta parte della filosofia moderna. Secondo la filosofia cartesiana della natura il mondo corporeo è materia inerte ed amorfa, pura estensione, mossa da forze esterne, alla quale si contrappone il mondo umano che è puro pensiero, affatto estraneo ed eterogeneo al corpo; secondo la concezione ilemorfica, invece, tutta la natura corporea, a cominciare dai suoi più bassi gradini, è *formata*, ossia pervasa da un principio di specificità, di attività e di intelligibilità. Il mondo corporeo è un complesso di sostanze individue, ognuna delle quali ha in sè un principio di instabilità e di molteplicità — che dà ragione della mutabilità e della divisibilità dei corpi — e un principio di specificazione e di determinatezza, per cui è una determinata natura, ha determinate proprietà, è dotata di una caratteristica attività. In tale concezione il finalismo della natura si spiega senza cadere in concezioni animistiche o antropomorfiche: affermare che ogni ente opera per un fine non significa porre nei corpi una specie di spiritello o affermare che tutto è vivo; significa riconoscere che ogni ente, anche i corpi inanimati, ha una determinata natura, dalla quale procede un determinato modo di agire e di reagire sui corpi circo-

stanti; una natura che, agendo e reagendo, adempie ad una determinata funzione nell'universo e così attua la sua perfezione, il suo vero essere. Inoltre, come cercheremo di far vedere, nella teoria ilemorfica il mondo vivente non presenta una frattura rispetto al mondo non vivente, poichè il principio della vita non è concepito come qualcosa di estraneo al corpo animato, come una forza accanto ad altre forze, ma come la stessa forma sostanziale di certi corpi che, essendo specificamente più perfetti di altri, hanno una maggiore autonomia rispetto al mondo circostante. Il vivente non si presenta come un corpo totalmente diverso dagli altri, poichè in tutti i corpi si è riconosciuto un principio di specificità, un principio intrinseco di attività. Il mondo corporeo, pur manifestando differenze specifiche, rivela anche una profonda unità nella diversità, una continuità fra un regno e l'altro, continuità che ci spiega come mai i diversi regni e le diverse specie si inseriscano quasi l'uno nell'altro, sì che l'essere dell'uno è condizionato da quello dell'altro: il mondo vivente suppone quello non vivente e le forme più alte di vita suppongono le più basse. Infine, l'uomo stesso porta in sè la struttura fondamentale di ogni ente corporeo: è costituito di materia e forma, e l'anima umana, principio dell'attività spirituale, non è altro che la forma sostanziale del corpo umano, anche se certe caratteristiche dell'attività umana imporranno di concepire tale forma come una forma *sui generis*, ossia come forma sussistente. La teoria ilemorfica spiega la profonda comunione tra uomo e natura che si manifesta nella tecnica, nell'arte, nella contemplazione estetica della natura. Questo adattarsi della natura agli scopi dell'uomo che si avvera nella tecnica, questo manifestarsi della natura come bella, ossia amica e affine quasi all'intelligenza umana [17], attestano una continuità fra uomo e natura, quella continuità che è affermata appunto dalla teoria ilemorfica. La quale ci dice che non esiste materia priva di forma, di attività e di intelligibilità, che la materia è un principio, un momento, un aspetto dell'ente corporeo, ma non è tutto il corpo; e

---

[17] Hanno riconosciuto nella bellezza della natura un'orma di intelligibilità non solo gli scolastici, ma anche filosofi assai lontani dalla scolastica, come Kant nella *Critica del Giudizio* (mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione allo studio di Kant*, cap. 9⁰), Hegel (che pure nella sua estetica non riconosce il bello di natura) quando parla della visione che i Greci ebbero della natura (cfr. *Filosofia della storia*). E, del resto, nello stesso concetto crociano di intuizione non è implicito quello di una prima, prelogica apprensione di intelligibilità?

che, d'altra parte, nell'orizzonte dell'esperienza umana naturale, non c'è fatto spirituale che non sia legato in qualche modo alla materia. Di tale profonda continuità non rende ragione nè l'idealismo, il quale afferma che tutto è spirito (a meno che non si riduca il significato del termine spirito a tale genericità da non fargli significare più nulla), nè il materialismo, che finisce poi col chiedere alla materia una libertà di iniziativa che contraddice con tutto ciò che si è affermato come attributo essenziale della materia stessa. La teoria ilemorfica invece riconosce nella natura una polarità di elementi e spiega la inesauribile complessità della natura stessa ammettendo una gerarchia di forme sempre più perfette che vanno dalle forme delle sostanze non viventi all'anima umana.

La materia « signata quantitate » come principio di individuazione

Un problema della scolastica medievale che non è facile a noi oggi capire e che a prima vista sembra addirittura privo di senso è quello del principio di individuazione.

Sebbene chi scrive non lo consideri un problema fondamentale, ritiene tuttavia che esso perda la sua incomprensibilità e la sua apparente inconsistenza se è formulato correttamente. Non si tratta infatti di domandarsi in generale: qual è il principio che fa sì che gli enti siano individui? — poichè nulla può esistere se non è determinato, nulla può esistere se non è *questo* e non altro, quindi nulla può esistere se non è individuo. Nè si tratta di chiedersi come una forma universale può individuarsi, e di concepire la materia come ciò che individua la forma analogamente a come una creta nella quale si imprima uno stampo dà luogo a tanti oggetti di creta che hanno la stessa forma ma una materia diversa. Non si tratta di questo, perchè non esistono forme universali (l'universale è solo pensato) nè esiste una materia informe (abbiamo detto che la materia prima non esiste per conto suo, non è un *ens ut quod*, ma è un fattore, una condizione della natura corporea).

Il problema del principio di individuazione si pone solo per quegli enti in cui c'è molteplicità di individui nell'ambito di una medesima specie. Il che vuol dire: il problema si pone quando ci troviamo di fronte ad un gruppo di individui che presentano affinità profonde, che hanno fra loro uno speciale legame; affinità,

legame che non si possono ridurre semplicemente ad un *ens rationis*, sia pure *cum fundamento in re*, che non si possono ridurre ad un nostro punto di vista, ad una astrazione, ma che rivelano una unità reale fra gli individui. Pensiamo, per esempio, alla specie umana, che è quella che conosciamo meglio, perchè ci siamo dentro. L'unità fra gli uomini che si rivela sia nella vita animale (possibilità della generazione) come nella vita spirituale o specificamente umana (possibilità di linguaggi universali, come l'arte e la scienza) non è soltanto un'astrazione del nostro intelletto, ma deve avere una radice reale, per dir così, sebbene ogni individuo abbia una sua propria esistenza e una sua propria fisionomia.

Ma, se il problema ha un senso, non è assurda la risposta tomistica che fa della materia il principio di individuazione? Come può individuare, ossia determinare, ciò che per sè è assolutamente indeterminato?

E qui si badi che, secondo S. Tommaso, principio di individuazione non è la materia come tale, ma la materia *signata quantitate* [18]. La materia « segnata dalla quantità » è la materia così come esiste concretamente nel corso delle generazioni, nel corso delle trasformazioni di un corpo in un altro, cioè la materia che è stata determinata da tutta una serie di forme, che ha fatto parte di tutti quei corpi la cui esistenza condiziona il sorgere di un determinato corpo. Ricordiamo infatti che la materia non può mai esistere senza forma, e teniamo presente che il comparire di un certo corpo nella natura presuppone tutta una serie di trasformazioni precedenti. Si pensi, ad esempio, a tutte le trasformazioni che esige il nascere di un pesco: un pesco non nasce se si butta il seme in mare o su una roccia; nasce solo se trova un *humus* adatto, ossia capace di essere assimilato (trasformato in pesco), e quell'*humus* si è costituito attraverso una lunga serie di trasformazioni di varie sostanze. La forma sostanziale è l'elemento nuovo, in ogni trasformazione: è quella che caratterizza un ente rispetto ad ogni altro: ecco perchè, secondo S. Tommaso, le sostanze che sono pure forme, ossia i puri spiriti, gli Angeli, sono individuate dallo stesso principio dal quale sono specificate: dalla loro forma.

---

[18] Storicamente il migliore studio sul principio di individuazione è quello del ROLAND - GOSSELIN nel suo commento al *De ente et essentia* di S. Tommaso, Kain, 1926 (ristampato a Parigi, ed. Vrin).

Quando invece una forma si attua nella materia, la differenza fra un individuo e l'altro può aver luogo non solo per diversità di caratteri essenziali (come avviene fra due individui di specie diversa) ma anche perchè la materia in cui ogni forma si attua è diversamente «segnata» dal corso delle generazioni.

Anche la forma degli enti corporei, quindi, è individua, perchè è costitutivo reale di un individuo; ma è individuata, appunto dalla necessità che ha di assumere una materia «segnata».

Capitolo Quinto

LA VITA IN GENERALE

Introduzione

Nei trattati di filosofia scolastica il fenomeno della *vita* in generale è studiato nella psicologia, la quale a sua volta fa parte della filosofia della natura, della *physica* nel senso aristotelico del termine. Aristotelicamente, la psicologia è lo studio della vita in generale: ψυχή è il principio vitale in genere, sia della vita vegetativa, sia della vita sensitiva, sia della vita intellettiva, e questa ψυχή, quest'*anima*, in senso aristotelico, è una forma sostanziale: una forma più perfetta di quelle dei non viventi, una forma che differisce da quelle dei non viventi non solo per *grado* di perfezione, ma sostanzialmente; ma pur sempre *forma di un corpo*. In molte concezioni moderne, invece, la psicologia è solo lo studio della vita cosciente — dal senso in su — e vita cosciente è sinonimo di vita spirituale. Tale concetto della psicologia e dell'anima, che ne è oggetto, deriva storicamente dal dualismo cartesiano [1]. È Cartesio infatti colui che ha scavato un abisso fra la vita cosciente da una parte e la vita vegetativa e la corporeità dall'altra. La vita cosciente secondo Cartesio esige un'anima spirituale, *res cogitans*, che è una sostanza affatto separata dalla *res extensa*: *res cogitans* e *res extensa* sono radicalmente eterogenee. Dalla affermazione cartesiana che ogni vita cosciente esige un'anima spirituale segue questo dilemma: gli animali bruti, le bestie, *o* hanno

[1] Questo fatto è ben illustrato in un libro vecchio, ma che per la parte filosofica conserva ancora pieno valore: *Les origines de la psychologie contemporaine*, del Card. Mercier.

un'anima spirituale e immortale come l'uomo *o* non hanno nessuna forma di coscienza, sono pure macchine. Cartesio scelse questa seconda alternativa e, cercando nel suo *Trattato delle passioni* di spiegare tutta la vita sensitiva in modo puramente meccanico, ossia col solo movimento della materia, aprì — anche se involontariamente — la strada alla psicologia materialistica posteriore che cercò di spiegare *tutta* la vita psichica, anche quella intellettiva, specificamente umana, in modo meccanico. Ed anche per un'altra ragione aprì la strada al materialismo: perchè professò uno spiritualismo assurdo. Secondo Cartesio infatti l'anima è una sostanza per conto suo — *res* — e il corpo un'altra sostanza, un'altra *res*, per conto suo; ognuna di queste due sostanze segue leggi sue proprie. Come possono esse trovarsi unite nell'uomo? Si sa che Cartesio escogitò la teoria dell'anima che fa da pilota dentro quella specie di cabina che sarebbe la glandola pineale; ma nessuno poteva accettare una simile teoria. Cartesio lasciò in eredità a coloro che accettavano il suo dualismo di *res extensa* e *res cogitans* lo spinoso, insolubile problema dei rapporti fra anima e corpo — problema insolubile perchè, come vedremo più avanti, è uno pseudo - problema. Di qui le strane teorie dell'occasionalismo (Malebranche), dell'armonia prestabilita (Leibniz), del parallelismo psicofisico (Spinoza), ecc. Teorie tutte insostenibili, che indussero perciò al sospetto, alla persuasione, che fosse insostenibile qualunque forma di spiritualismo e quindi indussero al materialismo. Buona parte, infatti, delle obiezioni allo spiritualismo tradizionale, a cominciare da quelle contenute nei « Paralogismi della ragione pura » di Kant [2], sono in realtà obiezioni contro uno spiritualismo di tipo cartesiano, così come in certe correnti della psicologia contemporanea, che pure sono tendenzialmente materialistiche e quindi ben lontane dalla dottrina esposta in questo libro, come la psicoanalisi e il behaviorismo, si fa sentire la giusta esigenza di reagire al dualismo cartesiano [3] e di considerare l'uomo nella sua totalità: anima e corpo.

Ma, come avemmo già occasione di dire, il dualismo di Car-

---

[2] *Critica della ragione pura*, A 341-405, B 399-432; traduz. Gentile - Lombardo Radice, vol. I, pagg. 309-330, vol. II, pagg. 668-704.

[3] Satireggiato da G. Ryle ne *Lo spirito come comportamento* (trad. italiana di *The Concept of Mind*, Torino, Einaudi, 1955), come teoria dello « spettro nella macchina ». La satira è spesso efficace, ma l'autore non si rende conto che la teoria dello spettro nella macchina non ha nulla a che fare con quella scolastica.

tesio nasce dal suo meccanicismo e quindi non ha più ragione d'essere in una concezione della natura fondata sulla teoria ilemorfica che abbiamo sopra esposta. In questo universo strutturalmente differenziato c'è posto per diversi regni, per diversi grandi tipi di realtà, senza che sia necessario scavare fra essi un abisso, una scissione tale che renda impossibili i rapporti fra l'uno e l'altro. L'universo è costituito da una gerarchia di enti, composti di materia e di una forma che va dalle più elementari alle forme sussistenti come sono le anime umane. La filosofia della natura si continua quindi in una metafisica dell'uomo, così come si vede nel *De anima* di Aristotele, che comincia, nel secondo libro, con una filosofia della vita, e termina nel terzo con una teoria sull'intelletto umano.

Primo concetto del vivente

L'unità profonda del mondo corporeo, che abbiamo affermata nell'introduzione, non deve farci dimenticare le sostanziali differenze fra i diversi tipi di corpi, e la prima di queste differenze è quella fra mondo vivente e mondo non vivente.

Per formarci un concetto del vivente, partiamo dall'esperienza più comune, più rozza, e poi cerchiamo di limare e di raffinare la prima nozione ottenuta. Ora i corpi in cui la vita è più manifesta sono gli animali superiori, e comunemente noi distinguiamo un animale da un corpo inanimato (p. es., un animale vivo da un animale morto) in base alla capacità che l'animale ha di *muoversi*. Quando vediamo qualcosa che si muove pensiamo che quel qualche cosa vive; quando un ente che prima si muoveva non si muove più, diciamo che è morto. Un primo concetto di vita è dunque questo: la capacità di *movere se*.

Approfondimento del concetto: la vita come capacità di azione immanente

Vediamo ora se questo *movere se* si attui solo negli animali o anche in altri enti. Se intendiamo il moto solo nel senso di moto locale, diremo che solo gli animali si muovono, ma nulla ci autorizza a restringere così il significato di "moto" [4]. Prendiamo dunque il ter-

[4] Non si obietti che anche una macchina si muove da sè, poichè in una macchina una parte muove *un'altra* parte. Si dirà fra poco che la concezione del vi-

mine "moto" nel senso in cui dobbiamo prenderlo in filosofia della natura: *actus entis in potentia in quantum huiusmodi*, passaggio successivo dalla potenza all'atto. Intenderemo allora per *vivente* un corpo capace di far passare *sè* dalla potenza all'atto, di darsi un atto [5]. Ma *movere se*, nel senso che abbiamo precisato, significa esercitare una azione (*movere*) che arricchisce, che perfeziona lo stesso soggetto agente (*se*), e l'azione che termina nel soggetto agente si chiama *azione immanente*, e si contrappone all'*azione transitiva* che termina ad un oggetto distinto dal soggetto agente. Ora, almeno a una prima esperienza, sembra che non solo negli animali, ma in tutti i viventi ci siano azioni immanenti, ad esempio l'assimilazione, l'accrescimento (lo sviluppo dal seme o dall'embrione al vivente adulto), la riproduzione per generazione. L'assimilazione infatti suppone, sì, azioni transitive (scomposizioni, trasformazioni delle sostanze da assimilare), ma non consiste propriamente in queste azioni che il vivente esercita su *altre* sostanze per rendersele assimilabili, ma nell'appropriarsi la sostanza assimilata e quindi nel conservare, nel perfezionare, nell'arricchire *sè*. Analogamente si dica per l'accrescimento. Infine la riproduzione termina, sì, ad un *altro*, ma ad un altro specificamente uguale al generante; termina, si potrebbe quasi dire, ad un altro sè.

Assumiamo dunque come caratteristica della vita l'azione *immanente*, e vediamo se questo nostro concetto può resistere anche ad esperienze più raffinate, come sono quelle scientifiche; vediamo cioè se l'azione immanente sia una caratteristica essenziale del vivente, tale che ci permetta di affermare fra il vivente ed il non vivente non una semplice differenza di grado, di maggiore o minor complessità, ma una differenza irriducibile, un salto qualitativo.

---

vente come realtà specificamente distinta dal non vivente suppone che il vivente non sia una somma di parti che si muovano l'una con l'altra, ma sia una sostanza *una*.

[5] E qui, in nome della metafisica tomistica, si potrebbe obiettare: ma non è questo un concetto contraddittorio? Non abbiamo dimostrato che *omne quod movetur ab alio movetur?* Rispondo: quel principio dice che una cosa non può essere in moto e muovere *sotto il medesimo aspetto*, e *riguardo al medesimo termine* (uno non può imparare e insegnare la medesima cosa), ma non impedisce che *un medesimo soggetto* (un medesimo *suppositum*) sia *secondo un aspetto in atto* e *secondo un aspetto in potenza* e che, in quanto in atto, muova sè. Quando, per esempio, uno impara da sè, ragionando su quello che sa, muove (con la conoscenza attuale che ha delle premesse) sè a conoscere le conclusioni.

Azione immanente e finalità

Si badi: abbiamo detto che la caratteristica del vivente è l'azione immanente, non la finalità; poichè finalità — secondo la concezione ilemorfica — c'è anche nei non viventi. *Omne agens agit propter finem:* ogni ente ha una natura determinata (determinata dalla sua *forma*) ed avendo una natura determinata *opera* anche in un determinato modo, è orientato alla tale piuttosto che alla tal altra attività. E questo è appunto il significato più ampio del principio di finalità. Dunque la finalità non è propria *solo* dei viventi. D'altra parte non bisogna, identificando finalità con vita, affermare che tutto è vivente. Si capisce come Leibniz, per es., sia potuto cadere in questo errore per reagire al meccanicismo cartesiano. Leibniz infatti ha il grande merito di aver riaffermato, contro il meccanicismo allora dominante, la concezione finalistica del mondo corporeo: a fondamento della realtà corporea debbono stare delle determinate *nature,* principî di attività: questo è il significato originario e vero della sua teoria monadologica; ma, come spesso succede, il Leibniz andò troppo oltre nella strada intrapresa, affermò che ogni realtà è vivente e ammise fra le cose apparentemente non viventi e quelle comunemente riconosciute come viventi solo una differenza di grado. Ma non occorre ammettere questa fondamentale identità di tutti gli esseri, poichè è possibile mantenere la concezione finalistica senza perciò cancellare la differenza fra vivente e non vivente.

Meccanicismo e vitalismo

Abbiamo detto: vivente è il corpo capace di azione immanente. Ma esistono azioni immanenti? A quale condizione è possibile l'azione immanente? *A condizione* — rispondiamo — *che il vivente sia una sostanza.* Se si riduce il vivente a un aggregato di sostanze che agiscono l'una sull'altra, l'apparente azione immanente si riduce a una miriade di azioni transitive e scompare la differenza caratteristica fra vivente e non vivente; la vita si riduce a un insieme di azioni fisico-chimiche. E siccome il meccanicismo riduce le azioni e le proprietà fisico-chimiche ad azioni meccaniche (moto locale), anche la vita sarà ridotta a puro movimento locale. Ecco perchè la teoria che nega la differenza specifica fra vivente e non vivente si chiama *meccanicismo;* essa non è infatti che il prolungamento, in biologia, del meccanicismo fisico. Al meccanicismo in biologia si oppone la teoria che afferma la specificità dei fenomeni vitali, teoria che comunemente è chiamata *vitalismo,* ma che alcuni, per distinguerla da un vitalismo male inteso, preferiscono chiamare animismo o organicismo.

Il problema del vitalismo o del meccanicismo si pone sopra tutto a proposito della vita vegetativa, cioè della vita preconoscitiva, che

ha come caratteristiche fondamentali la nutrizione, l'accrescimento, la riproduzione. E ciò perchè la vita vegetativa è, diciamo così, la vita elementare, fondamento delle forme superiori di vita; quindi per un verso, essendo il livello più basso, è quella che è più facile parificare con l'essere non vivente; per l'altro verso, essendo la forma fondamentale, è quella che decide anche della posizione da prendere a proposito delle altre forme di vita. Difficilmente infatti il meccanicismo si arresta all'interpretazione della sola vita vegetativa. Cartesio salvava dall'interpretazione meccanicistica la vita sensitiva perchè la attribuiva solo agli esseri spirituali: per lui il sentire è un modo di *cogitare* e quindi c'è solo nell'uomo: gli animali non sentono, sono pure macchine. Ma è una posizione insostenibile questa; una volta accettato il meccanicismo, è logico estenderlo anche alla vita sensitiva e poi ridurre anche la vita intellettiva a pura associazione di immagini.

I motivi del meccanicismo

Che il vivente sia un corpo immensamente più complesso di un non vivente è cosa che nessuno nega, ma il meccanicismo afferma appunto che tutta la differenza sta nel grado di complessità. A questa concezione spinsero — oltre che motivi filosofici: 1) certi risultati conseguiti dalla chimica organica che insegnò a fabbricare sostanze che prima si credeva potessero essere elaborate solo dai viventi; 2) la scoperta che anche nei viventi, come nei corpi non viventi, avvengono scambi e trasformazioni di energia; p. es., che la produzione del calore animale è dovuta a processi di combustione. Si pensò quindi che i futuri progressi della chimica organica permetteranno di fabbricare artificialmente la materia vivente e che quelle che noi chiamiamo attività vitali non siano altro che processi fisico-chimici.

Concetto del vitalismo aristotelico-scolastico

Ma prima di combattere il meccanicismo e di difendere il vitalismo o organicismo, è bene che sappiamo esattamente che cosa difendiamo, che cosa sia il vitalismo aristotelico-scolastico.

La concezione scolastica *non* afferma che nel vivente, *accanto*

alle attività fisico-chimiche, ci sia una attività vitale. Nella concezione scolastica il principio della vita, che si chiama *anima*, è la forma sostanziale del vivente; ora, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la forma sostanziale non è una *cosa* accanto alla materia, ma è il principio che dà unità e determinatezza alla materia. In particolare: la forma sostanziale di un corpo complesso (misto), scomponibile in diversi corpi elementari, non è un elemento accanto agli altri, ma è il principio unificatore e determinatore, è il principio per cui gli elementi quando si trovano nel composto non sono più "tanti", non esistono più per conto loro, ma partecipano di una nuova unità, di una nuova sostanza, di una nuova natura. L'attività della forma sostanziale non sarà quindi una attività accanto a quelle degli elementi, ma sarà *tutta* l'attività del misto, in quanto *chi* agisce nel misto non sono i singoli elementi, ma è il misto, il quale ha un'attività complessa e differenziata. Così, nel vivente, poichè l'anima è la forma sostanziale (e forma sostanziale unica) *non* troveremo *una* attività dell'anima, che sarebbe la vita, la funzione vitale, *accanto* a quelle dei corpi che vanno a costituire il vivente, ma troviamo *una attività del vivente complessa e capace di disimpegnare varie funzioni*. Non ci sono nel vivente processi chimici *e* azioni vitali: il processo vitale consiste nel fatto che quei processi chimici non sono attività indipendenti, ma sono attività subordinate ad un unico fine, che è il bene (la conservazione, la difesa, l'accrescimento, ecc.), del vivente. Ci sono processi fisico-chimici nel vivente come ci sono moti di elettroni e azioni degli atomi in un corpo composto (misto), ossia ci sono *non* come attività di soggetti indipendenti, ma come *attività regolate dal tutto*, dal composto. E come l'essenza del composto non consiste in una specie di colla fra gli atomi e gli elettroni (colla, contro la quale tutti gli scienziati avrebbero diritto di insorgere, perchè sarebbe un elemento accanto ad altri, quindi controllabile sperimentalmente, mentre non è affatto controllato), così l'essenza del vivente non consiste in una colla fra le sostanze che lo costituiscono, ma nel principio da cui derivano tutte le attività di queste sostanze. La sostanza si giudica dalla sua attività, ora *poichè le attività dei corpi che costituiscono un vivente non sono attività indipendenti, ma sono attività regolate da un principio unico, così noi diciamo che il vivente è una sostanza unica, con una sua propria forma sostanziale.*

Ora si può capire in che senso vada intesa l'affermazione che il

principio vitale, l'anima, l'entelechia è una "realtà metafisica". Se realtà metafisica volesse dire realtà spirituale, l'affermazione sarebbe *affatto errata:* l'anima di una pianta o di una bestia non è affatto una realtà spirituale. Se invece realtà metafisica vuol dire realtà che non si sperimenta, che non si tocca, per dir così, perchè non è una cosa accanto alle proteine o agli idrati di carbonio, non è un *ens ut quod*, ma si può solo inferire come principio unificatore delle proteine e degli idrati di carbonio e di tutto il resto, allora l'affermazione è esatta. E allora essa può dissipare anche tutti i sospetti degli scienziati contro il vitalismo. Gli scienziati infatti sono spesso ostili al vitalismo perchè vedono una certa parentela fra la "vita" e la *virtus dormitiva;* perchè ritengono che il vitalismo paralizzi la ricerca scientifica, perchè hanno paura che quando uno ha detto: questo è un vivente, non ritenga più necessario sapere come si comporta, come si svolge la sua vita, quali processi elementari entrano a costituirla. Ora, se il vitalismo è un'affermazione filosofica, non c'è da aver paura di questo: l'anima sarà la ragione ultima di quei comportamenti che caratterizzano il vivente, ma non potrà mai spiegarmi *come* si svolgano le funzioni vitali [6].

Abbiamo detto che, in un certo senso, può esser vero che l'anima è una realtà metafisica; assolutamente *falsa* è l'affermazione (che si trova talora in autori *non* scolastici quando espongono, per criticarla, la teoria vitalistica) che la vita o l'anima sia un *principio trascendente*. L'anima è forma sostanziale, quindi immanente al corpo vivente. Il meccanicista paragona il vivente ad una macchina e, se è meccanicista conseguente (non meccanicista a metà, come Cartesio) deve dire che tale macchina si è costituita per caso; noi affermiamo non solo che il vivente è una macchina fabbricata da un Essere intelligente, ma che è una macchina (se ancora si può parlare di macchina) « non già guidata dal di fuori da un pilota che maneggia un volante ..., ma una macchina che si guida da sola, dal di dentro, come se il pilota fosse tutt'uno con essa, le fosse *incor-*

[6] Dice S. Tommaso: « Diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis », diversamente, cioè a seconda che si tratti di anima vegetativa, sensitiva, o intellettiva. « Infima autem operatio animae (quella dell'anima vegetativa) est, quae fit per organum corporeum et *virtute corporeae qualitatis.* Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum (dei corpi non viventi) sunt ab exteriori principio; huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco. Hoc enim commune est omnibus operationibus animae » (*Summa th.*, I, q. 78, art. 1).

porato. La macchina animale si muove da sè: è insieme pilota e meccanismo costituenti un tutto unitario »[7].

E questo "pilota", come si è detto sopra, non esercita un'azione speciale accanto a quella delle ruote e degli ingranaggi: è la legge unitaria delle attività delle ruote e degli ingranaggi.

Difesa del vitalismo

L'unità della sostanza, abbiamo già detto, si inferisce dall'unità di azione, ossia (poichè qui abbiamo a che fare con sostanze complesse e con attività complesse) dalla subordinazione e coordinazione delle diverse attività che si compiono nel vivente per il raggiungimento di un unico fine: la conservazione del vivente stesso.

Ma come si manifesta questa unità di azione?

All'ingrosso essa è constatabile anche dall'esperienza comune: gli uomini riflessivi di tutti i tempi sono rimasti colpiti dall'armonia, dalla finalità che domina nel mondo vivente (ricordiamo Kant e la seconda parte della *Critica del Giudizio*). In un organismo vivo *chi* opera non sono gli atomi o le molecole di cui esso è costituito, ma è l'organismo tutto intero, come unità. Ma la biologia ci fa vedere ancora meglio questa unità di azione nel vivente. Pensiamo, ad esempio, all'assimilazione. Il vivente assume corpi esterni, li scompone e coi materiali di essi « costruisce nuove molecole simili a quelle che costituiscono la sua sostanza ». Il fenomeno dell'assimilazione è costituito da un complesso di reazioni chimiche, ma « non occorre essere molto versati in chimica organica per sapere che due corpi complessi, messi in presenza l'uno dell'altro, non daranno necessariamente origine a un terzo corpo sempre uguale »; possono dare origine a diversi isomeri, ossia a corpi che, pur avendo la medesima composizione molecolare, hanno tuttavia proprietà diverse. « Ora, nelle circostanze normali, si forma precisamente un prodotto assimilabile, e non i suoi isomeri che non sarebbero assimilabili ». Naturalmente sarebbe un pessimo procedimento scientifico — degno delle satire molieriane sulla *virtus dormitiva* — quello che concludesse: si forma la tal sostanza e non un suo isomero perchè c'è l'anima che agisce così. No: la scienza deve cercare come mai si forma quella tal sostanza e ne trova la ragione nella presenza di un cataliz-

---

[7] R. Collin, *Réflexions sur le psychisme*, Parigi, Vrin, 1929, pag. 33.

zatore (ossia di una sostanza che influisce sulla reazione chimica senza però prendervi parte, senza esser trasformata anch'essa): « Si spiegherà allora l'assimilazione con la presenza obbligatoria nel vivente di un catalizzatore, sia sotto forma di un corpuscolo materiale, sia sotto forma di una proprietà catalitica del complesso vivente ». Ma si può osservare « che ci sono in natura tanti catalizzatori e che è sorprendente che sia — nella maggior parte dei casi — proprio il catalizzatore favorevole all'assimilazione quello che esercita la sua azione fra la concorrenza di tutti i catalizzatori possibili ». Ci si chiederà « perchè è proprio la proprietà catalitica utile alla conservazione della vita quella che agisce, e non le altre » [8].

Naturalmente la scienza scoprirà anche come mai sia presente proprio quel catalizzatore, ma, col perfezionare sempre più le sue spiegazioni, anzichè dispensarci dal ricorrere — sul piano filosofico — ad un principio unificatore, ad una forma sostanziale, ad un'anima, ce ne farà sentire sempre più viva l'esigenza. Sempre più viva, dico, quanto più complesso è l'insieme degli elementi e delle azioni che la scienza scopre come condizioni del processo vitale.

E non solo il vivente si fabbrica le sostanze che poi assimilerà, si fabbrica cioè le sostanze necessarie alla sua conservazione, ma se le fabbrica in un modo speciale, molto diverso da quello nel quale possiamo fabbricarle noi, nei nostri laboratori. Ho detto infatti che uno degli argomenti addotti dai meccanicisti in favore della loro tesi è stato il fatto che si sia riusciti a fabbricare sinteticamente certe sostanze organiche. Ora, anche prescindendo dal fatto che le sostanze organiche che si possono fabbricare sinteticamente sono quelle meno complesse e che si è ancora piuttosto lontani dal saper fabbricare una cellula [9], bisogna riflettere sul fatto che i viventi si fabbricano naturalmente le sostanze organiche loro necessarie *in condizioni assai diverse da quelle dei nostri laboratori.*

« Si pensi all'enorme lavorìo che si svolge, a temperatura di non oltre 37° circa, nell'uomo, che metabolizza giornalmente 100 grammi di proteine e 400 o 500 grammi tra grassi e carboidrati. Si pensi anche all'ingranaggio perfetto di tutte le reazioni organiche che cessano o cominciano a tempo, una dopo l'altra; ed anche qui si deve vedere l'opera di enzimi, i quali sono sensibilissimi alle modificazioni di reazione del

---

[8] R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie*, Parigi, Vrin, 1925, pagg. 3-4.
[9] Si veda in proposito V. Marcozzi, *La vita e l'uomo*, Milano, C.E.A., 1946, cap. I, specialmente pagg. 22-24.

mezzo, come all'aumento di concentrazione dei prodotti dell'azione enzimatica stessa, prodotti che possono talora fungere da attivatori della stessa (autocatalisi) o di altre reazioni, o avere azione inibente. Insomma, non potendosi servire del mezzo che il chimico adopera più spesso in laboratorio per accelerare la reazione, cioè della elevazione di temperatura, perchè questo fenomeno non sarebbe compatibile colle ulteriori esplicazioni dei fenomeni vitali, l'organismo si serve del grande meccanismo della *catalisi*, per mezzo di speciali catalizzatori organici che sono i fermenti, per accelerare reazioni disintegrative o sintetiche »[10].

« L'organismo, sotto questo aspetto, si può considerare come un enorme laboratorio chimico in miniatura, dove avvengono innumerevoli reazioni anche complessissime, *e tutte tendenti ad un medesimo fine:* il mantenimento dell'individuo.

« Ma quel che non è ancora spiegato, — rileva il BAVINK (1928) — è il concorso di tutti quei fatti ad un *unico fine*, concorso che in uno stabilimento chimico solo allora è assicurato, quando vi si trova *un capo a dirigere*, il quale dispone tutti i singoli fatti, pur senza avere bisogno di prender parte egli medesimo al processo »[11].

IL POTERE DI AUTO-REGOLAZIONE

La coordinazione delle diverse attività che si svolgono nel vivente al fine della conservazione del vivente stesso si osserva in modo particolare nei fenomeni di *regolazione*.

« Se una piantina di pianura viene portata in montagna, dove la temperatura è più bassa e i raggi ultravioletti più intensi, diviene più piccola, più pelosa, i colori della corolla più vivaci. E ciò perchè la peluria la difende dal freddo; i colori più intensi la riparano dai raggi ultravioletti. Infatti, i colori di molte corolle sono dati da particolari sostanze, gli antociani, che hanno il potere di assorbire i raggi ultravioletti e di difendere così i delicati tessuti del fiore dall'azione di questi. Ora, in montagna i raggi ultravioletti sono più intensi che in pianura; donde la necessità di ripararsi dalla loro azione nociva, mediante una maggior produzione di antociani. L'organismo si trasforma per mantenere le sue funzioni.

« Anche gli animali presentano questo potere.... Una parte dell'individuo è lesa. Dalla ferita esce copioso il sangue. Se l'afflusso continua, l'individuo muore dissanguato. E' necessario impedire la fuoruscita del sangue. Ecco che il sangue medesimo perde in breve tempo la sua fluidità: ristagna (coagula) e il sangue non può più uscire. Che cosa è avvenuto? Una reazione chimica, senza dubbio, ma eminentemente finalistica. Il fibrinogeno del sangue, sostanza di natura colloidale, disperso nel plasma allo stato di *sol*, tosto che viene a contatto di un vaso leso, mediante un giuoco complesso di fermenti (trombina), si trasforma in materiale solido, la fibrina, che costituisce uno zaffo occludente. Il sangue non può più uscire. Il pericolo di dissanguamento è scongiurato; ma

---

[10] RONDONI, citato da V. MARCOZZI, *Op. cit.*, pagg. 13-14.

[11] V. MARCOZZI, *Op. cit.*, pag. 14.

un'altra minaccia incombe sull'organismo. L'apertura della ferita costituisce un passaggio per i bacilli patogeni, che potrebbero penetrare nel sangue e infettare il paziente. E' necessario chiudere ermeticamente l'accesso agli agenti della morte. E allora le cellule dei margini della ferita incominciano a dividersi, a ricostruire i tessuti asportati, cambiando, se è necessario, natura, e passando da cellule muscolari a cellule ossee, fino a cicatrizzare completamente. La via di accesso è chiusa: il pericolo è scongiurato. 'Ora, che la cicatrizzazione avvenga proprio per impedire l'irritazione e l'entrata ai batteri, lo prova il fatto — osserva A. Carrell (1937) — che i tessuti perfettamente riparati dai pericoli degli agenti esterni, non cicatrizzano '.

« Ma, se frattanto una notevole quantità di sangue fosse uscita dalla ferita, l'organismo fa di tutto perchè l'importantissima funzione del sangue non sia interrotta ». E il Marcozzi cita ancora A. Carrell: « Dapprima tutti i vasi si contraggono, e, in tal modo, aumentano il volume relativo del sangue rimasto; la pressione arteriosa viene regolata in modo da permettere alla circolazione di continuare; il liquido interstiziale del tessuto connettivo e dei muscoli attraversa la parete dei vasi capillari, e penetra nel sistema circolatorio; il paziente soffre sete intensa e l'acqua che beve rende subito al plasma sanguigno il suo primitivo volume. I globuli sanguigni escono dagli organi dove erano tenuti in serbo; infine il midollo osseo si mette a fabbricare più in fretta gli elementi cellulari; si assiste così ad una vera rigenerazione del sangue. Si produce dunque in tutto il corpo un concatenamento di fenomeni fisiologici, fisico-chimici e strutturali, che determinano l'adattamento dell'organismo all'emorragia » [12].

Lo sviluppo embrionale

L'unità del vivente si manifesta in modo particolare nello sviluppo embrionale: nella serie di mutamenti che portano dall'uovo fecondato alla formazione di un organismo compiuto. Non accenneremo qui alle tappe di questo processo [13]: ricorderemo solo che da esperimenti sullo sviluppo embrionale del riccio di mare H. Driesch fu indotto ad abbandonare il meccanicismo e ad elaborare una concezione della vita simile a quella aristotelica, sebbene nella sua filosofia generale non sia aristotelico ed abbia letto Aristotele solo dopo essere arrivato ad una concezione vitalistica. H. Driesch constatò che, distruggendo la metà delle cellule di un embrione (in uno stadio ancora primitivo del suo sviluppo), lo sviluppo continua e dà luogo non già ad un mezzo animale, ma ad un animale intero, sia pure di dimensioni ridotte. Ora, si domandò il Driesch, qual è mai la macchina in cui una parte qualsiasi, tagliata dal resto, è capace di ri-

[12] V. Marcozzi, *Op. cit.*, pagg. 51-52.
[13] Si veda per questo V. Marcozzi, *Op. cit.*, cap. IV, con annessa bibliografia.

produrre la macchina intera? L'organismo non è dunque una macchina, una somma di elementi, ma ha in sè un principio attivo che il Driesch chiamò, con termine aristotelico, *entelechia*, che dirige tutto lo svolgersi delle attività dell'organismo. « Le cellule ci appaiono come una specie di materiale di cui l'organismo si serve, esattamente come un operaio potrebbe costruire le case più diverse con mattoni di una data dimensione »[14].

Non sempre però le cose vanno nel modo descritto dal Driesch: alcune volte l'embrione a cui siano tolte delle cellule dà origine solo ad un organismo incompleto. « Da questi risultati, apparentemente contrastanti, sembrerebbe che si dovesse concludere che, in realtà, le uova si devono dividere in due categorie, quella delle *uova a regolazione*, o con sviluppo epigenetico[15] e quella delle *uova a mosaico* o con sviluppo predeterminato. Se non che altre esperienze hanno dimostrato che il contrasto è più apparente che reale. Tutte le uova inizialmente si debbono ritenere indifferenziate e quindi totipotenti[16] ma, in alcune, la differenziazione ha inizio fin nei primissimi tempi, in altre più o meno tardi. Infatti, ricerche sulle uova di Anfibi, che, dagli esperimenti del Roux si erano rivelate a mosaico, fatte in tempi diversi e con metodi diversi, hanno mostrato che anch'esse si devono ritenere inizialmente totipotenti. Qualche esempio... Il Brachet (1906) ha osservato che, se si uccide una porzione dell'uovo di rana prima della fecondazione o subito dopo che questa è avvenuta, si forma ugualmente un embrione completo. In questo stadio dunque anche l'uovo di rana è regolativo o totipotente. Se, invece, si uccide un blastomero[17] circa un'ora dopo avvenuta la fecondazione, dal blastomero superstite si forma un embrione difettoso, solo incompletamente regolato. Se si aspetta ancora più a lungo e si uccide un blastomero 70- 0 minuti dopo la fecondazione, l'altro blastomero dà un embrione incompleto, un'emigastrula »[18].

Obiezioni

A queste osservazioni sulla convergenza di fattori molteplici e diversi nel produrre un effetto *favorevole* al vivente (effetto quindi che si presenta come il *fine* unitario di quelle azioni diverse) si con-

---

[14] *Philosophie de l'organisme*, trad. francese, pag. 84.

[15] Teoria dell'epigenesi è quella secondo la quale l'organismo è contenuto solo virtualmente nell'uovo, teoria preformazionista è quella secondo la quale l'organismo è già preformato nell'uovo. Uova a regolazione sarebbero quelle che si comportano nel modo descritto dal Driesch, ossia hanno la capacità di svolgere da sè un organismo anche quando siano sottratti loro dei materiali; uova a mosaico sarebbero quelle che non hanno tale capacità.

[16] Totipotenti significa tali che in esse ogni parte abbia la capacità di riprodurre il tutto.

[17] Blastomeri sono le cellule nelle quali si divide l'ovo-cellula fecondata, cellule la cui moltiplicazione e differenziazione dà luogo allo sviluppo embrionale.

[18] V. Marcozzi, *Op. cit.*, pagg. 95-96.

trappongono spesso dai meccanicisti altre osservazioni sulla quantità di azioni e di processi che non conseguono uno scopo favorevole alla vita. Si richiama l'attenzione sul numero enorme di germi che non si sviluppano, di organismi che muoiono prima di raggiungere il loro pieno sviluppo, sulle malformazioni di organi, le mostruosità, le *ipertelie* (si chiamano così quegli sviluppi eccessivi, nell'evoluzione delle specie, di organi che in certa misura sarebbero utili al vivente, ma che eccessivamente sviluppati diventano dannosi, come le corna di certe specie di cervi).

Di fronte a queste osservazioni riconosciamo che ci sono moltissimi fatti inspiegabili nella natura, fatti dei quali la nostra intelligenza non vede lo scopo, e che le appaiono, anzi, come privi di finalità, ma la finalità non veduta in cento casi non annulla la finalità veduta in cento o anche solo in dieci altri. Anzi vorrei dire che basterebbe un caso solo in cui si dimostri la finalità per permetterci di arguire un principio unificatore e finalizzatore intrinseco (una entelechia, un'anima nel senso aristotelico). Noi qui non stiamo costruendo una prova dell'esistenza di Dio in base all'ordine e alla finalità *dell'universo:* abbiamo già detto in Teologia naturale che l'ordine e la finalità dell'universo non sono affatto una evidenza immediata: si può dimostrare che una finalità universale *ci deve essere* (ma non la si vede) solo dopo aver dimostrato l'esistenza di un Dio personale. Abbiamo fatto osservare allora come la *quinta via* tomistica (a differenza della prova fisico-teologica criticata da Kant) non parta affatto dalla finalità di tutto l'universo, ma dalla finalità di *alcune cose.* Allora, da questa finalità di alcune cose prive di conoscenza, e quindi incapaci di preordinare i mezzi al fine, concludevamo all'esistenza di una Intelligenza ordinatrice (e solo mediatamente concludevamo che Essa si identifica con la Causa creatrice); qui vogliamo fermarci ad un gradino ancora inferiore: vogliamo concludere solo all'esistenza di un principio unificatore intrinseco, *là dove ci si manifesta la finalità.* Ora ci sembra che negli esempi da noi citati si manifesti chiaramente la presenza di un principio unificatore intrinseco, di una forma sostanziale del vivente inteso come *una* sostanza. Il fatto poi che tale forma sostanziale si dimostri di capacità limitate, capace di superare certi ostacoli e non certi altri, che ora vince ed ora fallisce; il fatto che il principio vitale appaia come una forza cieca e non come una intelligenza calcolatrice; questo fatto, dico, potrà urtare contro un finalismo alla Ber-

nardin de St. Pierre, contro una concezione nella quale i viventi siano immaginati come giocattoli meccanici fabbricati e regolati da un sapientissimo artefice; non urta contro il naturalismo aristotelico, secondo il quale i viventi hanno in sè, immanente, il principio della loro attività. Secondo il naturalismo aristotelico il vivente non è una macchina regolata dal di fuori, ma è una sostanza con una certa autonomia, e paga — vorrei dire — tale autonomia con la possibilità di sbagliare. In un mondo meccanico tutto avviene secondo le previsioni dell'artefice; in un teatro di marionette tutti si muovono secondo il piano prestabilito, e se l'artefice o il burattinaio fossero perfettissimi, tutto si svolgerebbe alla perfezione. In un mondo in cui ogni ente ha in sè il principio della propria attività, possono accadere degli urti.

Qui dobbiamo osservare: 1) che il concepire gli enti naturali in genere ed i viventi in ispecie come dotati di una certa autonomia non significa affatto concepirli come dotati di libertà, che sarebbe puerile; 2) che il riconoscere la limitatezza e, per così dire, la fallibilità del principio vitale non significa affatto misconoscere quella preordinazione ad un fine, dalla quale, in Teologia naturale, dimostrammo l'esistenza di una Intelligenza ordinatrice. Un ente privo di intelligenza non potrebbe conseguire i risultati che ottiene, nel modo in cui li ottiene, se non fosse ordinato ad ottenerli; ma quella preordinazione al fine (appunto perchè non viene meccanicamente dal di fuori, ma è impressa nella forma sostanziale) è limitata, imperfetta e fallibile come l'ente nel quale è impressa, così come un carattere impresso da una intelligenza nel bronzo segue le sorti del bronzo in cui è impresso.

L'anima, forma sostanziale del vivente

Visto che il vivente ha un carattere specifico, l'attività immanente, che lo distingue dal corpo non vivente, concluderemo che la forma sostanziale del vivente, l'*anima*, è specificamente distinta dalla forma sostanziale del non vivente. L'anima è definita da Aristotele così: *actus primus corporis physici potentia vitam habentis* [19]. Per vedere che cosa significhi tale definizione seguiamo la via tenuta da

[19] ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, *De anima*, II, cap. 1.

Aristotele per arrivarci. Ci sono, dice egli, sostanze e accidenti, e per sostanza si può intendere la materia, la forma o il composto [20]. Ora fra le sostanze mettiamo in prima linea (almeno per la nostra conoscenza) i corpi e sopra tutto i corpi naturali, "fisici" (non artificiali), i quali sono sostanze non a modo di materia o di forma, ma al modo del composto. Fra i corpi naturali alcuni sono viventi, altri no. Dunque i viventi sono sostanze composte. Ora in questo composto, in questo *sinolo* che è il vivente, l'anima o principio vitale starà dalla parte della materia o della forma? Dalla parte della materia sta il corpo, non l'anima, perchè è il corpo quello che è soggetto, quasi materia della vita; sicchè l'anima starà dalla parte della forma e la forma è atto. Dunque l'anima è atto (entelechia) di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Siamo già quasi alla definizione dell'anima: *quasi* perchè manca quel *primo*. Continua dunque Aristotele dicendo che l'atto si dice in due modi: o come è atto la scienza o come è atto l'attività pensante. La scienza c'è anche quando uno dorme, l'attività pensante no (il che vuol dire: uno scienziato è scienziato anche quando dorme, ma quando dorme non esercita in atto la sua scienza). L'attività pensante presuppone dunque la scienza, è *atto secondo* rispetto alla scienza, e la scienza è *atto primo*. Ora l'anima è atto come è atto la scienza, è atto primo, perchè il vivente ce l'ha anche quando dorme, anche quando non esercita apparentemente attività vitali. E, osserva Aristotele, se concepiamo l'anima così, come forma sostanziale, non avremo più bisogno di domandarci se l'anima e il corpo facciano una cosa sola, perchè sarebbe come domandarsi se facciano una cosa sola la cera e la figura che vi è impressa. Il che vuol dire: l'anima, concepita come forma sostanziale, *è ciò per cui il corpo vivente è quello che è;* quindi è assurdo domandarsi come si uniscano l'anima e il corpo di cui essa è forma, poichè, se non fosse animato, il corpo non sarebbe quello che è, e se l'anima non fosse unita al corpo, essa non sarebbe quello che è, ossia *forma di, atto di* quel corpo. O, in altre parole ancora, ciò che esiste ed è dato nell'esperienza non è nè il corpo senz'anima, nè l'anima senza corpo, ma è il vivente, ossia il sinolo di anima e corpo. Se l'esperienza ci presenterà un vivente (l'uomo) con attività

---

[20] Non già che materia e forma siano due sostanze per Aristotele; qui Aristotele vuol dire che forma e materia sono costitutivi essenziali della sostanza, non sono accidenti, cadono *reductive* sotto la categoria di sostanza.

tali che esigano l'esistenza di un'anima sussistente, dovremo affrontare questo problema rispettando tutti i dati che l'esperienza ci offre, ossia la sostanziale unità di questo vivente e la sua specifica superiorità sugli altri, e non dovremo nè, platonicamente, negare l'unità dell'uomo, nè, materialisticamente, negare la sua differenza specifica rispetto agli altri corpi. Ma di questo ci occuperemo parlando dell'uomo.

I tre regni viventi

Si distinguono comunemente tre grandi tipi di vita: vegetativa, sensitiva, intellettiva; e ciò in base a due criteri:

1) *L'autonomia del vivente* [21]. Vivente è ciò che ha in sè la fonte della propria attività, del proprio divenire; ora nel divenire (*motus*) si possono considerare tre elementi: il *fine* per cui uno si muove, la *forma* o l'essenza in virtù della quale opera e l'*esecuzione* del moto. Diciamo vegetativo il vivente che ha da sè solo l'esecuzione del moto, mentre il fine per cui opera e la forma in virtù della quale opera gli sono dati da altro. Così una pianta assimila, si accresce, ecc., per un fine (il proprio bene, la propria conservazione) che non si è scelta da sè, ed attua una forma che non si è procurata da sè, ma che le son dati da natura. L'animale invece, ossia il vivente che ha una certa conoscenza, non sceglie da sè il fine (per es., si dirige verso la preda mosso necessariamente dalla sua tendenza), ma opera però in virtù di una forma che è quella della cosa conosciuta (deve in qualche modo percepire la preda per poter tendere verso di essa), ossia in virtù di una forma che si è procurata da sè, con un'altra sua attività, l'attività conoscitiva. Infine il vivente intellettivo, l'uomo, trae da sè in certo senso non solo l'esecuzione e la forma in virtù di cui opera, ma anche il fine, in quanto opera per un fine che si è liberamente scelto. La caratteristica del vivente in generale è dunque l'attività immanente, la caratteristica del vivente sensitivo è la conoscenza (sensitiva), dell'intellettivo la libertà che è fondata sulla conoscenza intellettiva.

---

[21] *Summa theologica* I, q. 18, art. 3.

2) *La superiorità dell'attività vitale su quella del mondo non vivente* [22]. Con la vita vegetativa tale superiorità si manifesta soltanto nell'unità, nell'ordine ad un unico fine che è impresso agli innumerevoli processi fisico-chimici, non con una attività nuova, diversa da quelle inorganiche. « Infima operatio animae est quae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis ». La vita sensitiva si manifesta con una attività nuova: la conoscenza « quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi ». Il che vuol dire: nei nostri organi di senso si svolgono certo combinazioni chimiche, ecc., senza le quali gli organi stessi non si manterrebbero in efficienza, ma il sentire non è un processo fisico nè chimico. La vita intellettiva si manifesta infine con un'attività che non solo è qualche cosa di nuovo rispetto a quelle fisico-chimiche, ma si esercita anche indipendentemente dall'organo corporeo. Naturalmente questa distinzione è una semplice cornice, cornice che si riempirà via via che si studieranno le diverse forme di vita.

[22] *Summa theologica* I, q. 78, art. 1.

CAPITOLO SESTO

L'ORIGINE E LA PROPAGAZIONE DELLA VITA

Una delle caratteristiche della vita è la riproduzione, e il modo normale in cui i viventi si riproducono è la generazione. La generazione è definita dagli scolastici *origo alicuius viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae:* origine di un vivente da un vivente al quale sia stato sostanzialmente unito, in modo tale che il vivente generato sia della medesima natura del generante. Si dice *a vivente principio coniuncto*, da un vivente al quale (il generato) sia stato sostanzialmente unito, per indicare che il generato deve procedere dalla sostanza del generante e per distinguere quindi la generazione dalla creazione. Ora a proposito della propagazione della vita si pongono due problemi: 1) un vivente può sorgere naturalmente da un non vivente? Si dice "naturalmente" per indicare che si prescinde da un intervento creativo della Causa prima. Questo problema si identifica quindi con quello della possibilità della generazione spontanea; 2) il secondo problema è se sia possibile che un vivente sorga da un altro vivente di specie diversa, in altre parole se sia possibile l'evoluzione o il trasformismo.

LA GENERAZIONE SPONTANEA

Le esperienze del Redi (sec. XVII) e dello Spallanzani (sec. XVIII) dimostrarono che non si dà generazione spontanea di vermi, insetti, infusorii; quelle del Pasteur (sec. XIX) dimostrarono che

non si dà generazione spontanea neppure per i batterii. Ma oggi ci si domanda se non si dia generazione spontanea per gli *ultravirus*, che sarebbero viventi assai più piccoli dei batterii. Si discute se gli ultravirus siano viventi e, anche ammesso che siano tali, se si possa parlare di loro generazione spontanea. Evidentemente la questione si può risolvere solo con metodo sperimentale-induttivo e quindi è di competenza della scienza e non della filosofia [1]. Ma il filosofo vitalista (nel senso che abbiamo sopra spiegato) si domanda se la sua teoria di una superiorità specifica del vivente sul non-vivente sarebbe contraddetta dal fatto della generazione spontanea, ammesso che questo fatto dovesse essere sperimentalmente dimostrato.

Ora il filosofo che rifletta un poco sulla storia della filosofia può fare questa semplice osservazione: Aristotele e i medioevali, che erano vitalisti, erano persuasissimi (date le loro insufficienti cognizioni scientifiche) che in natura si desse generazione spontanea: credevano, per esempio, che i vermi nascessero per generazione spontanea dai tessuti in putrefazione; segno evidente che non vedevano alcuna contraddizione logica tra il vitalismo e il fatto della generazione spontanea. Qui i fautori della incompatibilità tra la teoria vitalistica e l'affermazione della generazione spontanea obiettano: Aristotele e i medioevali sbagliavano ammettendo la generazione spontanea, ma correggevano questo loro errore con un altro errore: la teoria dell'intervento degli astri nella generazione. Chi ha consuetudine con i filosofi medievali avrà trovato qualche volta questa frase curiosa: *homo generat hominem et sol:* l'uomo e il sole generano l'uomo. Ora Aristotele e i medievali non sapevano che il sole e gli astri in genere sono semplice materia incandescente, ossia corpi non viventi, ma credevano che essi fossero corpi incorruttibili, di natura superiore ai corpi terrestri, e per giunta animati da una intelligenza; sicchè potevano spiegarsi che, dall'azione di uno di questi viventi superiori su corpi non viventi, sorgessero nuovi viventi inferiori, senza bisogno di veri e proprii generanti, ossia di generanti della medesima specie [2].

---

[1] Una chiara esposizione dello *status quaestionis* si trova nel libro più volte citato di V. Marcozzi, *La vita e l'uomo*, cap. VI « Le origini della vita », pagg. 127-137. Preziosi suggerimenti ho avuto pure da conversazioni con G. Pastori e dalla lettura dei suoi Appunti di biologia, ancora manoscritti.

[2] Poichè abbiamo ricordato sopra la frase: *homo generat hominem et sol*, avvertiamo che i medioevali ammettevano sì la generazione spontanea, ma solo di animali relativamente inferiori, come i vermi e gli insetti. Per gli animali superiori

Rispondo che, se domani fosse provato il fatto della generazione spontanea, noi non ritorneremmo certo alla teoria dell'influsso degli astri, ma dovremmo ammettere che qualche cosa come una virtù o latente in certi corpi non viventi, o impressa dalla Causa prima, sotto l'influsso di determinati fattori fisici, dà luogo ad un vivente. Certo, non dovremmo negare tutti i fatti che ci hanno condotto ad affermare la differenza specifica tra vivente e non vivente, ma piuttosto confessare che non riusciamo a spiegare questo fatto nuovo e aspettare di averne trovata la soluzione. Non sarebbe atteggiamento critico nè quello di negare a priori la possibilità di un fatto (la generazione spontanea) perchè non rientra in una teoria già elaborata (la differenza specifica tra vivente e non vivente), nè quello di negare una teoria suffragata da moltissimi fatti (la differenza specifica tra vivente e non vivente) perchè non si vede subito come un fatto nuovo (la generazione spontanea, *se fosse provata*) rientri in questa teoria, ma è atteggiamento critico quello di aspettare che nuove scoperte permettano di elaborare la teoria in modo che essa possa abbracciare anche l'eventuale fatto nuovo. Domani, nuove ricerche potrebbero farci scoprire là dove compare la vita per generazione spontanea qualche cosa come una mutazione brusca o che so io, che ci faccia pensare all'intervento di un nuovo fattore.

Il trasformismo

Si intende per trasformismo o teoria dell'evoluzione [3] la teoria secondo la quale le specie viventi derivano l'una dall'altra (le più complesse dalle meno complesse) per trasformazione o evoluzione naturale.

Se si ammette l'evoluzione, ci si domanda se essa si sia svolta a partire da un'unica forma vivente primitiva (*evoluzione monofiletica*), o da diversi ceppi originarii (*evoluzione polifiletica*). Al trasformismo si oppone il fissismo, la dottrina cioè secondo la quale le specie che esistono attualmente sono quelle stesse che esistevano

---

essi esigevano, oltre all'intervento della causa superiore (gli astri), anche quello della causa univoca, ossia della causa che ha la medesima natura specifica dell'effetto: del vero e proprio generante.

[3] Alcuni distinguono trasformismo da evoluzione (per es., Vialleton citato da P. M. Périer, *Le transformisme*, pag. 11; G. Pastori, *Le leggi dell'eredità biologica*, pag. 22): noi useremo indifferentemente i due termini.

all'origine del mondo, dottrina che si riassume nella seguente frase attribuita a Linneo: *Tot numeramus species quot primum creavit infinitum Ens.*

Le diverse teorie trasformiste[4] — Fino a tutto il secolo XVIII si ammise generalmente il fissismo; all'inizio del secolo XIX si cominciò ad affacciare l'ipotesi trasformista. Il primo ad enunciarla in modo esplicito e preciso fu LAMARCK nella sua *Philosophie zoologique*, del 1809. Secondo lui le trasformazioni da una specie all'altra avvengono per l'adattamento all'ambiente, che determina l'uso o il disuso di certi organi. La dottrina lamarckiana si riassume in queste due leggi: « 1. In ogni animale che non abbia superato il termine del suo sviluppo, l'uso più frequente ed energico di un organo qualunque fortifica a poco a poco quest'organo, lo sviluppa, lo fa crescere...; mentre il disuso costante di tale organo lo indebolisce gradatamente, lo deteriora, diminuisce progressivamente le sue facoltà e finisce col farlo sparire. 2. Tutto ciò che la natura ha fatto acquistare o perdere agli individui sotto l'influsso delle circostanze nelle quali la loro razza vive per molto tempo, e quindi sotto l'influsso dell'uso o del disuso di un organo, è trasmesso con la generazione ai nuovi individui che derivano dai primi, purchè i cambiamenti acquisiti siano comuni ai due sessi... »[5].

La teoria esposta da C. DARWIN ne *L'origine della specie* (1859) si fonda invece sui concetti di *lotta per la vita* e di *selezione naturale*. La natura tende a generare un numero enorme di viventi (si pensi alle migliaia di uova deposte da certi pesci), i quali non hanno possibilità di svilupparsi e di sopravvivere se non in minima parte, perchè non trovano mezzi di sussistenza. Si determina quindi una lotta per la vita, nella quale *sopravvive il più adatto*. Avviene quindi una selezione, operata dalla natura stessa, analoga a quella artificiale, operata dagli allevatori, poichè solo i più adatti, che sopravvivono alla lotta per la vita, si riproducono e trasmettono ai loro discendenti le qualità che li hanno resi capaci di sopravvivere. La teoria darwiniana è puramente meccanicistica, poichè i mutamenti che portano alla trasformazione delle specie sarebbero casuali.

A. WEISSMANN, nell'opera *La continuità del plasma germinale come fondamento di una teoria dell'eredità* (1885), e in altre opere, distinse nettamente il plasma germinativo (quello delle cellule germinali, destinate alla riproduzione) dal plasma somatico (quello di tutte le altre cellule dell'organismo), affermando che solo le modificazioni che intaccano il primo sono trasmissibili per eredità. Negò quindi l'eredità dei caratteri acquisiti, e propugnò una forma di neo-darwinismo, attribuendo alla selezione naturale, che si compie sul plasma germinativo, tutta la causa dell'evoluzione.

All'inizio del secolo XX, H. DE VRIES formulò una teoria secondo la quale l'evoluzione sarebbe dovuta a mutazioni brusche, che egli chiamò

---

[4] Un breve, ma limpido e utilissimo schizzo della storia delle teorie evoluzionistiche si trova nell'articolo di G. PASTORI, *Il centenario dell'opera di C. Darwin: « L'origine della specie per selezione naturale »*, in « Pedagogia e Vita » XXI (1959-60), pp. 24-40 e 99-110.

[5] Citato da M. CAULLERY, *Le problème de l'évolution*, pag. 245.

senz'altro *mutazioni* e contrappose alle *fluttuazioni*. « La mutazione, variazione sporadica, brusca, discontinua, ereditaria, si oppone alla variazione individuale ordinaria, dovuta all'azione di fattori esterni, che è generale, permanente, continua, non ereditaria (la fluttuazione) » [6]. De Vries sperimentò tali mutazioni su piante di *Oenotera lamarckiana*.

Oltre a queste teorie, altre ne sono state formulate, tra le quali ricordiamo quelle di D. Rosa (1912) e di A. C. Blanc (1946).

Il fatto stesso che si formulino sempre nuove teorie sull'evoluzione ci dice già che nessuna di esse è definitiva. La teoria di Lamarck urta contro il fatto che i caratteri acquisiti non si ereditano, o almeno che finora non si è registrata — per quante ricerche si siano fatte in proposito — l'eredità dei caratteri acquisiti.

A proposito della teoria di Darwin, « una prima osservazione è che la selezione non crea nulla: fa una cernita delle variazioni esistenti, ma non le determina in alcun modo » [7]. Ma supponiamo pure che una variazione che rende più adatto il soggetto si avveri per caso. Se essa modifica solo il fenotipo [8] non sarà ereditaria, e quindi non potrà essere causa di trasformazione della specie. « Darwin, che non metteva in dubbio la eredità dei caratteri acquisiti, ha, di fatto, basato in generale la sua teoria sulle variazioni non ereditarie. I darwiniani odierni sono costretti a contare solo sui casi di variazioni genotipiche [9]. Ora ve ne sono certo..., ma il campo d'azione della selezione si trova tuttavia molto ridotto » [10]. Inoltre certe disposizioni sono veramente utili a un vivente solo quando sono accentuate; ora è possibile che compaiano la prima volta già così accentuate? L'avere gli occhi rende certo un animale *più adatto* a sopravvivere, ma non si può certo pensare che un occhio, con tutta la sua complessa struttura, compaia per caso. E se compare per caso dapprima soltanto una macchia sotto la pelle, un abbozzo rudimentalissimo di occhio, in che cosa quella macchia sarà vantaggiosa al suo portatore? Le *mutazioni* poi « non sembra che superino il limite della specie » [11] e portano spesso caratteri dannosi, non favorevoli al vivente.

Tuttavia la teoria dell'evoluzione è accettata oggi da quasi tutti se non da tutti i biologi, perchè ha a suo favore:

a) *Argomenti tratti dalla paleontologia.* — « La paleontologia è lo studio degli enti organizzati che vissero sulla terra prima del periodo storico dell'umanità » [12]. Questi viventi, o meglio i loro resti, riman-

---

[6] Caullery, *Op. cit.*, pag. 314.

[7] Caullery, *Op. cit.*, pag. 291.

[8] L'individuo così come esso appare, nei caratteri manifesti, non l'individuo in quanto riproduttore.

[9] Genotipo è invece l'individuo in quanto riproduttore. Due individui possono essere fenotipicamente uguali (due fiori rossi ottenuti dall'incrocio tra fiori bianchi e rossi) ma genotipicamente diversi (uno di quei due fiori produce gameti portatori del solo carattere *rosso*, l'altro produce *anche* gameti portatori del carattere *bianco*, e quindi, incrociandosi con un altro fiore rosso, dà luogo a una percentuale di fiori bianchi).

[10] Caullery, *Op. cit.*, pag. 292.

[11] Caullery, *Op. cit.*, pag. 342.

[12] E. Gagnebin, *Le transformisme et la paléontologie* nel volume *Le Transformisme*, « Cahiers de philosophie de la nature », Parigi, Vrin, 1927, I, pag. 9.

gono a noi allo stato di fossili, e la geologia ci insegna a stabilire il periodo, o almeno l'èra alla quale appartengono i terreni nei quali si trovano tali fossili. Ora dalla paleontologia risulta: 1) che le varie specie viventi non sono comparse contemporaneamente sulla terra, ma successivamente, e che prima sono comparsi i viventi meno complessi, poi i più complessi. Gli ultimi sono i mammiferi, e l'ultimo dei mammiferi è l'uomo. 2) Le specie attuali differiscono da quelle scomparse appartenenti al medesimo ordine o classe[13]. 3) Si possono classificare certe specie comparse in periodi successivi in modo tale che le differenze fra la specie di un periodo e quella del periodo immediatamente successivo siano minime, come si vede per certe conchiglie, le Paludine di Slavonia. Ora questo fa pensare che una specie sia derivata dall'altra, poichè sarebbe sommamente irragionevole pensare che tutta la specie di un periodo sia scomparsa e che nel periodo successivo ne sia stata creata una somigliantissima a quella del periodo precedente. 4) Si sono trovati fossili di animali appartenenti a specie intermedie fra le grandi classi attuali: esempio famoso l'*Archeopterix*, animale con caratteri in parte di rettile e in parte di uccello.

b) *Argomenti tratti dalla distribuzione geografica dei viventi.* — Per esempio «a oriente e a occidente dell'istmo di Panama la fauna marina comprende circa cento specie che costituiscono delle paia (una forma atlantica e una forma pacifica). Ora, prima del miocene[14], poichè l'istmo non esisteva, c'era una fauna unica». La spiegazione più ovvia dello sdoppiamento di forme consiste nell'ammettere che, dopo la formazione dell'istmo, le specie della fauna atlantica e della fauna pacifica si siano evolute indipendentemente. « Altrimenti bisognerebbe supporre che, dopo l'annientamento della fauna primitiva, il Creatore avesse dotato ognuno dei due oceani di specie costituenti due serie parallele leggermente differenti — ipotesi poco ragionevole »[15].

c) *Argomenti tratti dalla morfologia.* — « Il fatto capitale che balza fuori dall'anatomia e fisiologia comparate è quello... dell'unità del piano di organizzazione, cioè della concordanza che esiste fra le strutture e le funzioni dei viventi, per la quale questi ci appaiono come infinite modificazioni d'un medesimo schema. Queste concordanze si osservano già fra le strutture e le funzioni comuni a tutti i viventi: questi tutti sono costituiti da una sostanza (protoplasma) i cui caratteri essenziali sono sempre gli stessi; tutti (salvo forse qualche forma infima) risultano di una o più cellule la cui struttura fondamentale è sempre la stessa... Questa concordanza ci si presenta sempre più stretta e particolarizzata via via

---

[13] I naturalisti fanno la seguente divisione: REGNO (per es., *animale*); RAMO (per es., *vertebrati*); CLASSE (per es., *mammiferi*); ORDINE (per es., *carnivori*); FAMIGLIA (per es., *felini*); GENERE (per es., *gatto*); SPECIE (per es., *gatto domestico*); VARIETÀ (per es., *gatto soriano*, *siamese*, ecc.).

[14] Si distinguono le seguenti ere geologiche coi relativi periodi:

Era QUATERNARIA O ANTROPOZOICA: Olocene, Pleistocene.

Era TERZIARIA O CENOZOICA: Pliocene, Miocene, Oligocene, Eocene.

Era SECONDARIA O MESOZOICA: Cretaceo, Giura, Trias.

Era PRIMARIA O PALEOZOICA: Permiano, Carbonifero, Devoniano, Siluriano, Cambriano.

Cfr. V. MARCOZZI, *La vita e l'uomo*, pag. 175.

[15] R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, I, pag. 433.

che confrontiamo fra loro le organizzazioni di esseri che, appunto in base a tale concordanza, noi collochiamo insieme in suddivisioni sempre più subordinate del sistema »[16]. Fra gli argomenti tratti dalla morfologia è notevole quello suggerito dall'*omologia degli organi*, ossia dal fatto che organi diversi di diverse specie animali manifestano una natura simile perchè occupano la medesima posizione e funzione nell'organismo. Sono organi omologhi, ad esempio, la mano dell'uomo, l'ala del pipistrello, la zampa della talpa, la zampa del cavallo.

d) *Argomenti tratti dall'embriologia.* — Ma l'omologia degli organi diventa più manifesta quando si considerano non già gli organismi adulti, ma gli organismi in via di formazione. « Per esempio fra i Vertebrati, i Pesci e i Mammiferi, se si considerano soltanto gli adulti, presentano differenze che sembrano irriducibili, non fosse che nell'apparato respiratorio (branchie e polmoni), nell'apparato renale, ecc. Queste differenze si cancellano con lo studio dell'embriologia. Ritroviamo nell'embrione del Mammifero l'abbozzo delle branchie del Pesce; vediamo pure, a titolo transitorio nel primo, l'apparato renale che è definitivo nel secondo: il Mammifero è un Vertebrato che ha superato lo stadio di Pesce, ma la cui costituzione primordiale è identica... »[17]. Questo fatto ha condotto a formulare la legge biogenetica: *l'ontogenesi ripete la filogenesi*, ossia: la formazione dell'individuo ripete la formazione delle specie.

A questi argomenti si fanno però le seguenti osservazioni:

a) *A proposito degli argomenti tratti dalla paleontologia* si osserva: Anche evoluzionisti dichiarati, se sono ricercatori seri, e non propagandisti tipo Haeckel, debbono riconoscere che la paleontologia suggerisce solo ipotesi sull'evoluzione, non la dimostra. Così, ad esempio, il Gagnebin, nello scritto sopra ricordato. E tali ipotesi acquistano una altissima probabilità solo quando si tratta di evoluzione entro un ambito ristretto (genere o famiglia), come nel caso delle Paludine di Slavonia. La paleontologia dimostra poi che molte classi ed ordini diversi sono vissuti insieme, il che va contro l'ipotesi della derivazione dell'uno dall'altro. Il Vialleton osserva a questo proposito: « Gli ordini, come le classi, compaiono a un dipresso nel medesimo tempo, uno vicino all'altro; abitualmente il loro sviluppo non si compie lentamente, a piccoli tratti e per una lunga teoria di forme intermedie, ma, per così dire, bruscamente »[18]. Inoltre: i fossili appartengono tutti a tipi ben determinati, non a tipi di transizione. « Un primo aspetto caratteristico dell'evoluzione dei vertebrati è che le loro classi compaiono con tutti i caratteri essenziali che permettono di distinguerle perfettamente, e non sotto l'aspetto delle forme di transizione che conducono agli invertebrati — se si tratta di pesci — ed ai vertebrati inferiori — se si tratta di classi più elevate »[19]. « Le forme "generali, fondamentali primitive", come diceva Haeckel, i protovertebrati, proselacei, protanfibi, ecc. sono esistiti solo nella sua immaginazione... »[20].

---

[16] D. Rosa, Voce: *Evoluzione* nell' «Enciclopedia Italiana». Cfr. anche Caullery, *Le problème de l'évolution*, capitolo quinto.

[17] Caullery, *Op. cit.*, pagg. 109-110.

[18] Vialleton, *L'origine degli esseri viventi*, pag. 188.

[19] Vialleton, *Op. cit.*, pagg. 185-86.

[20] Vialleton, *Op. cit.*, pag. 188.

b) *A proposito degli argomenti tratti dalla distribuzione geografica* si osserva che essi hanno valore quando si tratta di evoluzione entro un ambito molto ristretto.

c) *A proposito degli argomenti tratti dalla morfologia* il Vialleton osserva che le somiglianze colpiscono specialmente quando si considera un pezzo solo (per esempio un determinato osso) avulso dal resto; se si considera l'organo in relazione col tutto, appaiono anche le profonde differenze. « Un omero di uomo, di leone, di balena, di pipistrello, di uccello, di tartaruga, ecc. rispondono alla medesima idea di pezzo scheletrico prossimale di membro e presentano le medesime parti: testa articolare per la spalla, trocanteri, ecc. Ma le parti che hanno il medesimo nome non concordano del tutto per la situazione, la forma, la potenza. Al contrario: differiscono, in ciascuna delle specie sopra nominate, per l'orientazione del membro, delle sue connessioni con la cintura pettorale, dei suoi rapporti col tronco da cui è più o meno indipendente, ecc. » [21]. E si potrebbe osservare, più generalmente, che l'unità di piano della quale parla il Rosa attesta soltanto una continuità gerarchica nella natura vivente, ma non la discendenza di una specie dall'altra.

d) *A proposito degli argomenti tratti dall'embriologia* si osserva che la legge biogenetica fondamentale è una generalizzazione troppo affrettata. Le identità stabilite da Haeckel fra gli stadî embrionali e i diversi tipi di viventi erano dovute ad astrazioni. I progressi dell'embriologia hanno dimostrato che un embrione non assomiglia mai a un animale adulto, ma sempre ad un altro embrione.

Osservazioni filosofiche

Tuttavia, sebbene nessuno degli argomenti in favore dell'evoluzione sia rigorosamente probante, si può dire che la teoria dell'evoluzione, messa innanzi dai suoi primi fautori come un'ipotesi ardita, fondata su argomenti discutibili e poco probabili, sia diventata via via il punto di convergenza di probabilità sempre più numerose e si presenti oggi come la spiegazione più razionale di una serie imponente di fatti. La discussione degli argomenti in favore di tale teoria non può spettare che al biologo. Anzi ci si domanderà perchè noi vi abbiamo accennato e abbiamo parlato, in un libro di filosofia, della teoria dell'evoluzione e non, per esempio, delle leggi di Mendel o di altri argomenti interessantissimi della biologia. La ragione è che la teoria dell'evoluzione è stata spesso presentata non come una semplice teoria scientifica, ma come una teoria metafisica, nella quale evoluzione non si contrapponeva soltanto a fissismo, ma a creazionismo, nella quale evoluzione era sinonimo di filosofia del divenire, negazione di ogni distinzione specifica fra i viventi.

---

[21] Vialleton, *Le transformisme et la morphologie* nel volume *Le Transformisme*, cit., pag. 81.

Cominciamo dunque con l'osservare che noi non sappiamo affatto quali siano le vere *specie naturali*. Noi osserviamo una grande varietà di caratteri fra i viventi e, in base alle differenze più o meno appariscenti, più o meno stabili, stabiliamo divisioni e suddivisioni, facciamo quella che si chiama la *sistematica* e chiamiamo *specie* (*specie sistematiche*) le suddivisioni ultime. Ma queste ultime suddivisioni della sistematica corrispondono a tipi realmente irriducibili? Teniamo presente che l'uomo non conosce le essenze specifiche delle cose per intuizione, ma solo per induzione: risale all'essenza specifica per approssimazione e attraverso una serie di ragionamenti probabili; assume come specie, come tipi fissi, gruppi di caratteri più stabili degli altri e suppone che dietro un gruppo di tali caratteri stia un principio unificatore, ragion d'essere di tale stabilità, ma non intuisce affatto questo principio. Non intuisce l'essenza *felis catus*, ma dice: intendo per *felis catus* un animale che presenti i tali e tali altri caratteri [22]. E chi mi dice allora che il *felis catus* sia irriducibile ad un'altra specie sistematica, ossia che il *felis catus* non possa discendere da un tipo che sistematicamente andrebbe messo in una altra casella, ma che ha una reale (anche se non visibile) somiglianza di natura col gatto?

Ora, si rifletta, quale sarebbe la differenza fra una teoria fissista delle specie naturali (che potrebbero anche identificarsi con quelli che i naturalisti chiamano *rami* o *classi*) e una teoria dell'evoluzione polifiletica? Sarebbe una differenza solo di nome.

Seconda osservazione: se, come pare, i caratteri acquisiti non si ereditano; se una mutazione di poca entità non può costituire un gran vantaggio e quindi rendere più adatto il soggetto che la porta; se una mutazione capace di determinare la trasformazione di una specie deve essere connessa con un mutamento di tutto l'organismo: in che cosa una mutazione di questo genere differirebbe dalla creazione di una nuova specie? Non si potrebbe infatti spiegare una mutazione notevole, che ha un effetto perfettamente adatto

---

[22] Mi permetto di ricordare, sebbene mi paia di averla già citata, la frase di S. Tommaso: « In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt: unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis » *De ente et essentia*, cap. VI. Si vedano le applicazioni giustissime di questo concetto al problema della distinzione delle specie in V. MARCOZZI, *La vita e l'uomo*, pagg. 163-164.

alla vita, senza l'intervento di una Forza ordinatrice intelligente. Si noti infatti che il mutamento in un organo, per dar luogo ad un'altra specie capace di vivere, deve portar con sè mutamenti in tanti organi; ora come è possibile che tanti mutamenti parziali concordino in un risultato favorevole alla vita senza ammettere un *piano* a cui tali mutamenti obbediscano? « Come mai i bronchi dei vertebrati ordinarii, disposti in ramificazioni indipendenti, terminanti in cul di sacco multipli coperti di alveoli avrebbero potuto passare gradualmente allo stato di circuiti cilindrici, provvisti di alveoli sull'intero loro circuito? Che cosa sarebbe avvenuto della respirazione mentre si aspettava che gli alveoli parietali avessero sostituito quelli terminali, e ciò in un momento in cui tutto il resto dell'organismo richiede una più intensa ematosi? Ma non è qui tutto. I circuiti dei bronchi sono essi stessi in rapporto col volo, e perciò con l'ala e con le penne: come dunque queste complesse combinazioni di apparati — che nulla collega negli ordinarii vertebrati — avrebbero potuto prodursi poco a poco? » [23].

Abbiamo fatto queste osservazioni per introdurre alla distinzione fra aspetto scientifico e aspetto filosofico della teoria dell'evoluzione. Non vogliamo dire qui nè che l'evoluzione sia stata polifiletica piuttosto che monofiletica, nè che essa sia avvenuta per grandi mutazioni: questi problemi sono di competenza dei biologi. Abbiamo voluto solo indicare come una teoria scientifica dell'evoluzione non tocchi il concetto filosofico di specie nè la concezione finalistica della natura. Perchè si dovrebbe opporre evoluzionismo (scientifico) a creazionismo? Forse che una materia vivente dotata di virtualità a produrre specie diverse non esige una causa del suo essere e del suo divenire come la esigerebbero specie che comparissero perfette sulla terra? Qualche volta noi ci comportiamo come bambini o come primitivi, stupiti di fronte a un giuoco o a una macchina già fatta, e indifferenti quando vediamo come si fanno il giuoco o la macchina. E dimentichiamo che il problema filosofico non è quello del *come*, ma del *perchè*; che lo stupore filosofico non è lo stupore davanti al complicato e allo strano, ma davanti all'essere, e che la finalità si rivela nella scoperta degli infiniti fili di cui è composto il tessuto della natura, meglio che in un blocco massiccio di cui non riusciamo a scoprire il segreto. Scoprire il segreto di una natura non vuol dire

---

[23] Vialleton, *L'origine degli esseri viventi*, pag. 219.

infatti metterne in luce la razionalità, e una razionalità che non creiamo, ma troviamo, vestigio di una suprema Ragione?

L'ORIGINE DELL'UOMO

Un problema particolare si pone però a proposito dell'origine dell'uomo poichè, se per tutti i viventi infraumani noi ammettiamo che il principio vitale, l'anima-forma, non sussista per sè, affermiamo invece — come vedremo in Psicologia — che l'anima umana sussista per sè. Con questa conseguenza: che per tutti gli altri viventi possiamo ammettere che le nuove forme sostanziali siano sorte per una trasformazione profonda della materia, operata da cause naturali, mentre per l'anima umana non lo possiamo ammettere. Come vedremo in Psicologia, l'anima umana è creata immediatamente da Dio, quindi l'uomo nella sua totalità non deriva per evoluzione naturale da una specie infra-umana. E, d'altra parte, la Paleoantropologia ci ha fatto conoscere l'esistenza di fossili che rappresentano tipi umani inferiori agli uomini attuali e fossili di animali che è difficile classificare, poichè presentano alcuni caratteri scimmieschi ed altri umani.

Riportiamo qui le conclusioni di V. Marcozzi sull'argomento [24]: « Molto cammino s'è fatto dal tempo della prima scoperta dell'Uomo fossile ad oggi, ma il materiale finora raccolto è ancora insufficiente per trarne sicure e definitive conclusioni... Per il momento è lecito soltanto fare alcune constatazioni e trarne qualche illazione, che non può avere, necessariamente, che un valore provvisorio e ipotetico ». Fra le constatazioni elencate dal Marcozzi citiamo le seguenti:

« 1. Non si sono rinvenuti, finora, resti umani fossili riferibili al Cenozoico.

« 2. Risalendo il Quaternario, si trovano tipi umani morfologicamente tanto più simili agli Antropoidi, quanto più sono antichi.

« 3. Le forme del Pleistocene superiore, almeno quelle di periodi più recenti, sono simili ai tipi attuali...

« 4. Nel Pleistocene medio sono vissuti tipi umani, morfologicamente inferiori, rappresentati dal gruppo di Neandertal (Paleantropi)...

« 5. In un periodo anteriore, il Pleistocene inferiore, si trovano forme morfologicamente ancora più basse e più vicine alle scimmie antropomorfe: i Protoantropi. Questi però sono scarsamente conosciuti...

« 6. Al Pleistocene medio, e quindi a un periodo più recente di quello nel quale si trovano i Protoantropi, appartiene un tipo di Primate,

---

[24] Cfr. anche l'articolo sopra citato di G. Pastori e, della stessa A., *L'evoluzionismo è contrario alla fede?* Estratto da « Studium », maggio 1960, pp.19.

il Pitecantropo, che presenta caratteri quasi intermedi fra gli Antropoidi e gli uomini, tanto che anche al presente esistono dubbi sulla sua posizione sistematica, se si debba cioè classificare con gli Uomini o con gli Antropoidi...

« 7. La successione, retrocedendo nel tempo: Fanerantropi - Paleantropi - Protoantropi - e, se si vuole, Pitecantropi, nel senso di una maggiore affinità morfologica con gli Antropoidi, è innegabile...

« 8. Si deve tuttavia notare che, insieme coi tipi morfologicamente inferiori, si sono rinvenuti anche resti fossili più simili alle forme attuali, se non del tutto uguali. Così, per esempio, coi Paleantropi del Pleistocene medio si trovano i resti fossili degli Uomini dell'Olmo e di Quinzano, di forma recente...

« 9. Nella supposizione che l'*Homo sapiens* rimonti a un'epoca così remota, si pone il problema se esso abbia avuto origine dalle forme umane, morfologicamente inferiori, oppure, al contrario, se le forme inferiori si sono originate dall'*Homo sapiens*. La prima supposizione appare più verosimile... »[25].

Se la biologia e la paleoantropologia dovessero dimostrare che l'uomo discende per trasformazione da forme inferiori, questa conclusione sarebbe forse incompatibile con la concezione metafisica dell'uomo che cercheremo di mettere in luce?

Per niente affatto.

Basta pensare, per persuadercene, che mai, neppure al tempo in cui il trasformismo non era ancora comparso nel mondo della cultura, la dottrina tradizionale della creazione immediata dell'anima umana è stata intesa come un sorgere dal nulla di tutto l'uomo. L'esperienza attesta che ogni individuo umano è generato, ossia sorge da una materia preesistente, e nessun filosofo cristiano ha mai trovato incompatibile il fatto della generazione con la dottrina della creazione immediata dell'anima. Perchè dovrebbe essere incompatibile con tale dottrina un fenomeno che si potrebbe concepire in modo analogo alla generazione dell'individuo, quasi come una generazione della specie?

Spieghiamoci. La generazione di un individuo (a qualsiasi specie esso appartenga) è concepita dalla filosofia tomistica come una *mutazione sostanziale*, ossia un processo in cui resta la materia prima e scompare invece la forma sostanziale per dar luogo ad una forma sostanziale nuova. Quando si tratta di un vivente, la mutazione sostanziale avviene al momento della fecondazione: dalla fusione dei

---

[25] V. Marcozzi, *La vita e l'uomo*, pagg. 350-354.

due gameti sorge lo zigote [26], il nuovo individuo, che deve avere quindi una propria forma sostanziale, una propria anima. Se si tratta di un uomo, la filosofia tomistica afferma [27] che l'anima del nuovo individuo non è espressa, prodotta, dalle energie presenti negli agenti naturali (organismi genitori coi loro gameti) ma è creata nel nuovo individuo immediatamente da Dio. L'embrione di uomo è uomo perchè ha quella determinata forma sostanziale che è l'anima umana (anche se, per un notevole periodo di tempo, tale forma dispiega, per dir così, tutta la sua energia a fabbricarsi il suo corpo, ad adattare a sè la sua materia, e non può quindi svolgere tante attività che richiedono un certo grado di organizzazione di tale materia).

Ora, se fosse scientificamente provato che l'uomo deriva da una specie vivente inferiore, bisognerebbe concepire tale derivazione come una mutazione sostanziale; bisognerebbe cioè pensare che un vivente dotato di anima puramente animale si trasforma in uomo, ossia che la sua materia riceve, in luogo della forma sostanziale che aveva prima, una forma sostanziale sussistente, cioè un'anima umana creata immediatamente da Dio. Se si riflette inoltre che l'anima umana non può essere concepita cartesianamente come una *res cogitans* che risiede misteriosamente nella ghiandola pineale, ma deve essere intesa come forma sostanziale dell'uomo, non si potrà pensare questa infusione dell'anima spirituale come l'ingresso di uno spiritello nella ghiandola pineale di un antropoide, ma come una radicale trasformazione di tutto quell'antropoide, anche nel corpo. Ma ricordiamo che quella eventuale trasformazione si compirebbe non sotto il puro e semplice influsso di forze naturali, ma per virtù di un atto creativo immediato (poichè l'anima umana è creata immediatamente da Dio), e perciò anche la trasformazione del corpo, l'adattamento del corpo, andrebbe pensato come dovuto ad uno speciale intervento divino [28].

Anche qui non ci lasciamo dominare da una concezione puerile:

---

[26] *Gameti* sono le cellule germinali, maschile e femminile. Nella fecondazione il pronucleo del gamete maschile (*spermatozoo*) si fonde con quello del gamete femminile (*uovo*). Tale fusione, detta *anfimixi*, dà luogo a una nuova cellula con numero di cromosomi doppio di quello dei gameti maturi e uguale a quello delle altre cellule degli organismi genitori; tale nuova cellula è lo *zigote*, il nuovo individuo.

[27] Vedremo nella *Psicologia* come si giustifichi tale affermazione.

[28] « L'anima è forma sostanziale del corpo; dunque senza anima umana non vi è corpo umano ». P. M. PÉRIER, *Le Transformisme*, pag. 236. Il Périer cita queste

non crediamo cioè che sulla terra le cose si svolgano per conto loro, per opera delle forze naturali, e che ogni tanto un Angelo vada a tirare per la manica il Signore e gli dica: qui c'è un'anima umana da creare. Quelle forze naturali non sono e non fanno nulla se non sotto l'influsso della Causa prima che tutto muove, tutto sapendo. E lo stesso Dio che muove le cause seconde ad operare, opera immediatamente creando un'anima spirituale quando ha portato le cause naturali a un determinato termine di attività [29]. Come l'anima di Socrate non è piovuta dal Cielo per caso nella Atene del V secolo, ma è stata creata da Dio per animare quel corpo, generato da Sofronisco e da Fenarete nella Atene del V secolo; così, se Dio avesse voluto creare l'uomo non dal fango letteralmente inteso, ma da una materia già organizzata sotto forme animali, avrebbe preparato quella materia a ricevere il soffio dello spirito, e l'infusione di una forma sostanziale sussistente avrebbe fatto di quel corpo non il corpo di un antropoide con "qualcosa di più", ma un corpo specificamente diverso: un corpo umano.

---

parole del SERTILLANGES: « Un antropoide che diventa uomo è tutt'altra cosa da un antropoide perfezionato; è un ente nuovo *in toto*, corpo e anima, poichè il corpo di un antropoide è tale solo in virtù di una idea immanente (forma) corrispondente alla sua specie; se muta la specie, muta anche il corpo ». E per questo mutamento « occorre un apporto nuovo, che viene dal mondo spirituale ». Il Périer continua: « Così Dio, il quale, per mezzo di una evoluzione di cui è padrone, ha preparato di lontano l'organismo che un'anima, creata da Lui, trasformerà in corpo umano, è, in verità, *il vero creatore dell'essere umano tutto intero, corpo e anima*. E sarebbe assolutamente falso pretendere che l'evoluzione sola possa sfociare nella produzione dell'uomo, anche considerando solo il suo corpo: *l'intervento divino è indispensabile. Questa affermazione, che soddisfa le esigenze della Commissione biblica, è fondata su verità filosofiche necessarie ...* », pag. 239. La Commissione biblica infatti, organo del Magistero ecclesiastico, ha affermato che si deve credere ad una speciale creazione dell'uomo, anche quanto al corpo. Cfr. V. MARCOZZI, *Le origini dell'uomo*, Roma, A.V.E., 1945.

[29] Anche qui non ci lasciamo ingannare dal nostro modo imperfetto di esprimerci. Dire che Dio crea l'anima *quando* ha portato le cause naturali a un determinato termine di attività non significa porre una successione nella volontà di Dio. Dio con un unico e semplicissimo atto vuole che una forma spirituale *sia dal nulla* quando la materia è pronta a riceverla. Il *quando*, il tempo, è nella creatura, non nell'atto creatore.

PSICOLOGIA FILOSOFICA

Capitolo Primo

LA CONOSCENZA IN GENERALE

La vita sensitiva è caratterizzata dalla coscienza o conoscenza in senso generalissimo [1]. Della conoscenza come intenzionalità si è già detto nel primo volume; qui vorremmo studiare brevemente la conoscenza nel suo aspetto soggettivo o "fisico": studiarla cioè come attività di un soggetto che fa parte della natura, come modo di essere di quegli enti naturali, di quei viventi, che sono caratterizzati da tale attività e che si chiamano perciò soggetti coscienti.

La percezione come atto unitario di conoscenza

Fra questi siamo anche noi uomini, e poichè una caratteristica della coscienza umana è quella di essere autocoscienza [2], possiamo parlare della conoscenza riflettendo sui nostri processi conoscitivi e inferirne, per analogia, qualcosa sulla conoscenza degli animali [3].

---

[1] Prendiamo il termine *coscienza* nel senso di conoscenza in generale, nel senso di *awareness;* adopreremo il termine *autocoscienza* per indicare la coscienza di sè.

[2] Sia pure, come si disse nel primo volume, per riflessione e in modo imperfetto, come si vedrà meglio in seguito.

[3] È frequente, specie nei principianti o nelle persone che non hanno consuetudine con la riflessione filosofica, sentire affermazioni sulla conoscenza umana motivate dall'osservazione di quello che avviene negli altri animali; persone, invece, che hanno molta consuetudine con le speculazioni metafisiche fanno asserzioni sulla conoscenza umana partendo da quelli che sono i caratteri della conoscenza angelica; giova tener presente invece che i caratteri della conoscenza di altri animali sono inferiti per analogia con quello che rileviamo nella nostra: *interpretiamo* la condotta animale in base a quello che sperimentiamo in noi quando ci comportiamo in modo simile (*man weiss nie was in diesen Bestien steckt*, dice

La distinzione fra conoscenza sensitiva e conoscenza intellettiva, per esempio, (forse sarebbe meglio dire: fra momento o aspetto sensitivo e momento o aspetto intellettivo della conoscenza) ha certo un fondamento, ma non va interpretata come separazione [4]. Nell'uomo la conoscenza sensitiva non è mai data allo stato puro, ma è sempre unita alla conoscenza intellettiva e informata dalla conoscenza intellettiva. Qualche volta siamo tentati di pensare che, per esempio, noi vediamo la tavola, le sedie, ecc. esattamente come le vede un gatto, ma che, in più del gatto, sappiamo la geometria, studiamo metafisica, ecc. Invece non è così: noi siamo capaci di studiare la geometria e la metafisica perchè la nostra percezione della tavola, delle sedie, ecc. non è (verosimilmente) uguale a quella del gatto, perchè già nella nostra percezione di una tavola sono impliciti elementi intellettivi. Quindi sarebbe un modo troppo semplicistico di spiegazione quello che dicesse: conoscenza sensitiva è, per esempio, la percezione di una tavola, conoscenza intellettiva è la conoscenza del teorema di Pitagora o la conoscenza di Dio. A formarci un concetto della conoscenza sensitiva noi arriviamo solo per astrazione: cercando di astrarre da quel concreto che è la nostra conoscenza — la conoscenza umana, che è sempre conoscenza sensitivo-intellettiva — uno degli elementi che la compongono. Bisogna dunque partire dal concreto, che è la percezione, e di qui andare alla ricerca degli elementi che lo costituiscono.

La psicologia moderna [5] è stata per molto tempo dominata dalla teoria associazionistica, che potrebbe essere formulata così: la conoscenza è, primariamente e originariamente, sensazione (*idea* nella terminologia di Locke, *impressione* in quella di Hume, *sensazione* nella psicologia associazionistica del secolo XIX); tutte le nostre conoscenze derivano da una combinazione di sensazioni, da una "chimica mentale" regolata da determinate leggi psicologiche [6]. Si

---

Hegel). Quanto agli Angeli, poi, la loro esistenza ci è garantita solo dalla Rivelazione (anche se è molto ragionevole ammettere che l'uomo, pur essendo la realtà più alta che conosciamo direttamente, non sia al vertice della creazione) e la loro natura ci è nota solo per negazione e analogia. Cfr. A. De Coninck, *L'unité de la connaissance* [2], Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1947, pag. 54.

[4] Questo punto è sottolineato molto bene da A. De Coninck nei due primi capitoli del volume sopra citato.

[5] Per una informazione sulle dottrine della psicologia moderna si veda A. Gemelli e G. Zunini, *Introduzione alla psicologia* [6], Milano, Vita e Pensiero, 1961.

[6] Cfr. C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, pagg. 84 ss.

intende per sensazione la conoscenza elementare, quella che ha per oggetto, p. es., questa macchia bianca (non ancora interpretata come superficie di un foglio di carta), questo suono (non ancora interpretato come suono di una campana, ma come puro e semplice risuonare), ecc. Una reazione a questa teoria si ebbe già alla fine del secolo XIX (Brentano, Stumpf) e si è poi continuata con la « psicologia della forma ». Non tutto è accettabile di quest'ultima scuola, come fa vedere il Fabro: un merito però le va riconosciuto, quello di aver affermato che il *prius* nella nostra vita cosciente non è la sensazione, ma la percezione [7]. « Io sto alla finestra, e vedo una casa, degli alberi, il cielo. Teoricamente io potrei provarmi a contare e dire che vi sono davanti a me 327 luminosità e toni di colore. Ma ho io veramente davanti a me 327 luminosità e toni di colore? Niente affatto: io ho davanti a me il cielo, la casa, l'albero e nessuno può riuscire ad avere queste 327 luminosità davanti a sè. Ed anche quando fosse possibile un calcolo così buffo ed implicasse 120 luminosità per la casa, 90 per gli alberi e 117 per il cielo, io avrei almeno questa combinazione e divisione del tutto, e non l'altra 127 + 100 + 100, oppure quest'altra 150 + 177 » [8]. Il che vuol dire che le sensazioni di luminosità e di colore mi si presentano già ordinate e raggruppate in certe unità che sono le percezioni della casa, degli alberi, ecc. L'errore associazionista deriva dal voler ritrovare separati nella nostra conoscenza gli elementi che la scienza ci insegna a distinguere negli oggetti. Sarebbe come pretendere che la nostra conoscenza di un tavolino fosse costituita dalla conoscenza delle sue molecole e dei suoi atomi perchè sappiamo che il tavolino è costituito di molecole e di atomi [9].

---

[7] Sensazione è, per es., quella di *giallo*, percezione quella di un *canarino;* sensazione è quella di un suono, percezione quella del suono della campana.

[8] M. Wertheimer citato da C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, pag. 2.

[9] « Nous croyons très bien savoir ce que c'est que *voir*, *entendre*, *sentir*, parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores. Quand nous voulons l'analyser, nous transportons ces objets dans la conscience ... La notion classique de sensation, elle n'était pas un concept de réflexion, mais un produit tardif de la pensée tournée vers les objets ... ». M. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard, 1945, pagg. 11 e 17.

Oggetto della percezione

Dopo quello che abbiamo detto sulla natura della conoscenza nel primo volume di questi *Elementi* non sembrerà strana l'affermazione che oggetto della percezione è in primo luogo la realtà corporea appresa direttamente e immediatamente.

Il che non vuol dire che tale apprensione sia adeguata e tale da dar luogo a giudizi infallibili. Anche nei famosi così detti errori dei sensi si apprende una realtà corporea e qualificata, e la si apprende come ente, anche se nel determinarla con giudizi accada di attribuirle caratteri che, ad un esame più approfondito, non risultano appartenerle e le sono stati attribuiti in un primo momento solo per rapide associazioni ed analogie. Ma di questo si è già detto nel primo volume. Qui vorremmo parlare brevemente delle condizioni soggettive dell'atto conoscitivo, ossia di ciò che deve avvenire nel soggetto umano perchè esso possa aprirsi intenzionalmente all'altro.

La species impressa

In primo luogo, poichè non nasciamo già con tutto il patrimonio conoscitivo che avremo prima di morire, poichè conosciamo *facendo esperienza*, progressivamente, ossia passando dalla potenza all'atto, passando dalla semplice capacità di conoscere alla conoscenza attuale di questo e di quello, è necessario che qualche cosa ci solleciti a conoscere, ci muova a conoscere [10]. Assolutamente parlando, non sarebbe impossibile che fosse Dio a determinarci a conoscere, come pensava Berkeley, o che fossero i germi di una conoscenza prenatale a svilupparsi in noi, come pensava Platone: a questo punto della ricerca non possiamo escludere a priori tali soluzioni; ci limitiamo quindi per ora a presentare come molto più probabile l'affermazione che siano le cose stesse che conosciamo, e più precisamente i corpi che ci circondano (che sono le prime cose da noi conosciute) quelli che ci determinano a conoscere, e cercheremo poi di confermare la verità di questa affermazione.

---

[10] Non facciamo qui che applicare il principio: ciò che passa dalla potenza all'atto deve esser determinato a questo passaggio da un ente che sia già in atto ciò a cui termina il divenire del primo, ossia il principio *omne quod movetur ab alio movetur* del quale abbiamo parlato nel secondo volume.

Ma le cose che ci circondano non potrebbero determinarci a conoscere se non agissero su di noi, se non ci impressionassero, come si dice anche comunemente, e se questa loro azione su di noi non ci modificasse in qualche modo. Gli scolastici chiamavano *species impressa* [11] tale modificazione data a noi dalle cose che conosciamo. Forse sarebbe più esatto dire: dalle cose che *conosceremo*, poichè la *species impressa* è una condizione, un presupposto dell'atto conoscitivo.

Condizione di ordine fisico o intenzionale? [12]

L'una e l'altra cosa insieme, rispondiamo.

Di ordine fisico, poichè il conoscere è una nostra attività, un fatto reale che avviene in noi: bisogna dunque che il raggio luminoso che ci colpisce, ci modifichi fisicamente. E questa del resto è la modificazione più facile da rilevare: si può vedere l'immaginetta rovesciata sul fondo dell'occhio che funziona come camera oscura, e il fisiologo può misurare, credo, le modificazioni suscitate nella retina e nel cervello da quel raggio luminoso.

Ma questo non basta. Infatti a quella impressione luminosa noi reagiamo non solo in quei modi che possono essere osservati e misurati dal fisiologo, ma reagiamo con un atto *conoscitivo;* reagiamo *vedendo* l'oggetto dal quale viene il raggio luminoso, ossia reagiamo con un atto *intenzionale*. Dobbiamo dunque ammettere che, con la modificazione fisica degli organi di senso, ci sia anche una modificazione o impressione di ordine intenzionale. O piuttosto, poichè non si tratta di due realtà, dobbiamo ammettere che quella modificazione fisica abbia anche un aspetto, una valenza intenzionale.[13]

---

[11] S. Tommaso la chiama semplicemente *species*.

[12] Per capire questa terminologia, il lettore tenga presente il primo volume di questi *Elementi*.

[13] Teniamo presente che i medievali, date le loro scarse cognizioni di fisica e di fisiologia, avevano la tendenza a vedere dell'intenzionale (talora detto anche *spirituale*) anche in quello che è interamente spiegabile sul piano della fisica e della fisiologia: di qui, per esempio, l'affermazione che anche « nel medio », ossia nello spazio esistente fra il corpo veduto e l'occhio, la luce ha un *esse intentionale*. All'inizio dell'età moderna, poi, circolano in alcuni ambienti scolastici interpretazioni estremamente grossolane della teoria delle *species*, considerate come immaginette che volano per l'aria: di qui la satira e la violenta ribellione dei filosofi moderni (cfr. la critica della teoria delle *species* nella *Recherche de la vérité* di Malebranche). Costoro però, specie nel periodo da Cartesio a Kant e nella seconda metà del secolo XIX, credono di poter esaurire nelle modificazioni fisiche (*manières d'être* dei filosofi del sei-settecento, *contenuti di coscienza* degli psicologi del secolo XIX) tutto il fenomeno conoscitivo.

Poichè la *species impressa* è, come abbiamo detto, previa all'atto conoscitivo, essa non può certo essere intesa come rappresentazione, immagine dell'oggetto, non è, per usare la terminologia scolastica, un *medium quod*, ossia un intermediario che, conosciuto, farebbe poi, mediatamente, conoscere l'oggetto, così come il ritratto fa conoscere l'uomo di cui è ritratto; è invece una condizione della conoscenza: *medium quo*, o *id quo cognoscitur*.

Atto conoscitivo e species expressa

Il soggetto conoscitivo "impressionato", per dir così, ossia determinato a conoscere dalla *species*, reagisce, ossia passa all'atto, ossia compie l'atto conoscitivo.

E poichè si disse nel primo volume che il conoscere in atto è l'aver presente intenzionalmente l'oggetto, ci domandiamo ora che attività implichi, da parte del soggetto, questo aver presente intenzionalmente. Finora, parlando della *species impressa*, abbiamo detto che il soggetto è modificato, impressionato, attuato dalla cosa da conoscere; ma il conoscere in quanto tale è una attività del soggetto, è un reagire vitalmente alla modificazione, un rivivere in sè (*intenzionalmente*) il conosciuto, un esprimere ciò che si conosce. Ora ci si è domandati se quello che noi esprimiamo e quasi diciamo a noi stessi quando conosciamo una cosa, sia la cosa stessa o sia una rappresentazione della cosa.

Varie considerazioni inducono alla seconda risposta. Prima di tutto il fatto che possiamo immaginarci, rappresentarci, ricordare, pensare anche cose assenti. Ora, quando ricordiamo un oggetto veduto, quando immaginiamo un oggetto simile a quelli veduti, esprimiamo una nozione e il nostro esprimere (cioè il nostro atto conoscitivo) non termina immediatamente alla cosa conosciuta, non è intuitivo. In secondo luogo, anche quando percepiamo una cosa presente, la cogliamo sempre parzialmente, inadeguatamente. Il conoscere è, sì, originariamente un intuire, ma il nostro conoscere è sempre un intuire a sprazzi (se mi fosse concesso di usare questo termine) e un ricostruire faticosamente da questi sprazzi la nozione della cosa conosciuta. Se esprimessimo la cosa conosciuta in se stessa, la esprimeremmo totalmente, in tutto ciò che essa è. Dirò di più — e sia la terza considerazione —: la faremmo essere mentre la espri-

miamo: la tradizione filosofica nelle sue più diverse correnti [14] ha sempre identificato l'intuizione piena, adeguata, con l'intuizione creativa. Esprimiamo dunque solo un riflesso della cosa che ci appare.

Ciò che esprimiamo della cosa conosciuta è detto usualmente dagli scolastici *species expressa* (da S. Tommaso: *intentio intellecta*).

Si è detto però da taluni: c'è *species expressa* solo nei momenti non intuitivi della nostra conoscenza, come sono l'immaginazione e la conoscenza intellettiva, ma non c'è *species expressa* nella sensazione esterna.

Risponderei che questa tesi accentua a tal punto la distinzione tra sensazione, immaginazione e intelletto da farla diventare separazione. Come abbiamo detto, l'atto conoscitivo originario è la percezione di un oggetto, e in questa entrano sensazioni, immagini, concetti. Noi vediamo alberi, case, ecc., non macchie colorate, anche se macchie colorate entrano necessariamente a costituire una casa percepita; udiamo canti di uccelli e suoni di strumenti, non pure note isolate. Il che vuol dire che, quando qualcosa ci impressiona sensibilmente, noi reagiamo esprimendo una nozione complessa della quale fanno parte elementi intuitivi, elementi immaginati o ricordati ed elementi intellettivi desunti dal nostro patrimonio attuale di conoscenza, e tutto questo è espresso da noi nella percezione di un oggetto.

Si obietterà forse che in questo modo non si riesce più a distinguere la percezione dalla nozione semplicemente ricordata o immaginata. Rispondiamo che una conoscenza per rappresentazione, ricordo, concetto, non si spiega senza una originaria intuizione degli elementi che la costituiscono (quindi possiamo mantenere il concetto del conoscere come un originario vedere o aver presente che ci è risultato dall'analisi fenomenologica svolta nel primo volume). Quanto poi allo stabilire, caso per caso, che cosa di ciò che esprimo conoscendo sia effettivamente intuito e che cosa sia interpretato con ricordi, immagini e concetti, dobbiamo riconoscere che non è sempre cosa facile, che esige controlli e verificazioni. Esige insomma quella critica spicciola che non è infallibile, ma che di-

---

[14] Cioè non soltanto le correnti platoniche e cristiane, ma anche Kant con la sua nozione di *intellectus archetypus*, da lui nettamente opposta a quella dell'intelletto umano e dagli idealisti posteriori, invece, identificata con quella dell'intelletto umano. L'intuizione intellettuale così come è intesa da Fichte e da Schelling è intuizione creativa.

stingue l'uomo di buon senso da colui che vede in ogni movimento delle acque un mostro di Loch Ness, in ogni macchia del cielo un disco volante, e, diciamolo pure, in ogni fenomeno inconsueto una apparizione della Madonna o di qualche Santo.

Insomma, se il conoscere non fosse originariamente un intuire, nessuna altra forma di conoscenza sarebbe spiegabile (non ci si rappresenta, si immagina, si pensa ciò che si è visto senza averlo veduto), ma se tutto il conoscere fosse un intuire non si spiegherebbe l'errore.

Del resto la difficoltà ad ammettere che in ogni nostra conoscenza ci sia una *species expressa* scompare se si pensa che la *species expressa* non va intesa come una "cosa in me" dalla quale, con ragionamenti, si debba inferire la cosa in sè, non va intesa come un esserino fantomatico dal quale dovremmo arguire i massicci enti naturali, ma va intesa come l'espressione, la parola interiore, con la quale dico a me stesso che cosa ho appreso della realtà. La terminologia scolastica adopera, per riassumere ciò che si è detto, le proposizioni seguenti: la *species expressa* non è un *medium quod*, non è *id quod cognoscitur*, ma è *id* IN QUO *cognoscitur res*. O anche: la *species expressa* non è *signum instrumentale*, ma *signum formale* della cosa conosciuta.

TESTI TOMISTICI

Citeremo ora qualche testo tomistico: « La cosa esteriore conosciuta da noi non esiste nel nostro intelletto [15] secondo la sua natura, ma deve esserci nell'intelletto nostro una sua *species* che faccia passare l'intelletto dalla potenza all'atto. Quando poi l'intelletto è attuato da tale *species* come da propria forma, allora conosce la cosa. Non che il conoscere sia un'azione che passi nell'oggetto conosciuto, come lo scaldare passa nell'oggetto scaldato: anzi rimane nel soggetto conoscente, ma si riferisce alla cosa conosciuta, perchè la *species*, di cui ho detto che è principio dell'attività intellettuale come forma, è similitudine della cosa.

« Ma bisogna inoltre considerare che l'intelletto, formato dalla *species* della cosa, conoscendo forma in se stesso una espressione (*intentionem*) [16] della cosa conosciuta, che è l'essenza significata dalla definizione. E ciò è necessario perchè l'intelletto può conoscere e cose assenti e cose presenti, il che è proprio anche dell'immaginazione; ma l'intelletto ha di

---

[15] S. Tommaso parla dell'intelletto, ma ciò che egli dice vale per la conoscenza in generale.

[16] È quella che abbiamo chiamata *species expressa*.

più questa caratteristica: di conoscere la cosa astratta dalle condizioni materiali [17], senza le quali non esiste in realtà. E ciò non potrebbe essere se l'intelletto non si formasse quell'espressione della quale abbiamo parlato. Ma questa espressione (*intentio intellecta*), essendo quasi termine [18] dell'attività intellettiva, è altro dalla specie intelligibile [19] che attua l'intelletto e deve esser considerata come principio dell'attività intellettiva, sebbene l'una e l'altra siano similitudini della cosa » [20].

Ancora: « L'intelligente [21] nel conoscere suppone queste quattro realtà: cioè la *cosa* che è conosciuta, la *specie* intelligibile (impressa) dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere, il suo *atto* di conoscere (*intelligere*) e il suo concetto (*conceptio intellectus*). Il qual concetto differisce dalle tre cose predette. Dalla cosa conosciuta, poichè la cosa conosciuta può essere anche fuori dell'intelletto, mentre il concetto è solo nell'intelletto; inoltre il concetto è ordinato alla cosa conosciuta come a fine, infatti l'intelletto forma in sè il concetto di una cosa *per conoscerla*. Il concetto differisce anche dalla specie intelligibile (impressa): infatti la specie intelligibile dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere si considera come principio dell'atto di conoscenza (poichè ogni agente opera in quanto è in atto, ed è in atto in virtù di una forma che è quindi principio dell'attività) [mentre il concetto è termine dell'atto di conoscenza]. Il concetto differisce poi dall'operazione dell'intelletto [dall'atto di conoscenza], perché detto concetto è considerato come termine dell'azione e come formato da questa. L'intelletto infatti con la sua attività forma la definizione della cosa, o anche una proposizione affermativa o negativa, e questo concetto dell'intelletto in noi si dice propriamente verbo; questo è infatti ciò che è significato dalla parola esteriore: la voce esteriore infatti nè significa la cosa conosciuta (immediatamente), nè la specie intelligibile, nè l'atto di conoscenza; ma significa il concetto dell'intelletto, mediante il qual concetto è riferita alla cosa » [22].

L'intelletto però — nella conoscenza diretta — *non conosce il verbum come verbum, come realtà psicologica, ma nel verbo conosce la cosa* rappresentata dal verbo. Cioè non conosce prima il concetto e poi la cosa, come, p. es., da lontano si conosce prima il fumo e poi il fuoco, ma nel concetto conosce la cosa. O, ancora, in altre parole, nella conoscenza diretta si conosce il concetto non in quello che è, ma in quello che *rappresenta*. Solo quando riflettiamo sui nostri atti conosciamo il concetto come concetto, come attività nostra, e in quello che è.

La specie espressa o *verbum* si dice perciò *signum formale* o *in quo* per indicare che per sua natura è rappresentativo dell'oggetto, porta all'oggetto; e le si contrappone il *signum instrumentale*, che è quello che deve prima esser conosciuto in se stesso e solo mediante un ragionamento porta alla conoscenza della cosa significata (p. es. il fumo rispetto al fuoco, la bandiera rispetto alla nazione, ecc.).

---

[17] Spiegheremo questa frase quando parleremo della conoscenza intellettiva.

[18] *Quasi* termine, non termine, poichè il termine dell'attività conoscitiva è la cosa stessa conosciuta.

[19] *Species impressa.*

[20] I *Contra Gent.*, cap. 53.

[21] Questo vale anche per la conoscenza in generale.

[22] *Q. d. De Potentia,* q. VIII, art. 1.

Le *species*, impressa ed espressa, possono essere considerate da due punti di vista: nella loro realtà psicologica, per quello che sono, o nella loro realtà intenzionale, per quello che rappresentano; così come un ritratto può esser considerato per quello che è, nella sua realtà fisica — e così considerato è una tavola di legno, o un pezzo di tela o di carta, cosparsa di colori di cui la chimica può insegnarmi le formule — o per quello che rappresenta — e così considerato è il ritratto di Tizio o di Caio —. Considerate psicologicamente le *species* sono modificazioni della facoltà conoscitiva, accidenti del corpo animato (se si tratta di conoscenza sensibile) o dell'anima (se si tratta di conoscenza intellettuale): sono insomma *un modo di essere me;* considerate intenzionalmente invece sono lo stesso oggetto conosciuto, sono un *modo di essere altro.* Ora bisogna badare a non confondere questi due aspetti. E qui vorrei richiamare l'attenzione del lettore su un testo tomistico già citato nel primo volume di questi *Elementi*, perchè mi sembra che in esso si veda chiara la conciliazione fra l'immanenza dell'atto conoscitivo e la presenza dell'*altro* dal soggetto conoscente. L'immanenza è caratteristica dell'atto conoscitivo nel suo aspetto fisico; la presenza dell'*altro* è caratteristica della conoscenza nel suo aspetto intenzionale. « La conoscenza, dice S. Tommaso, può esser considerata sotto due aspetti: o rispetto al conoscente, e così considerata inerisce al conoscente come accidente al soggetto, e così non trascende il soggetto, perchè non si può mai trovare altro che in uno spirito; o rispetto al conoscibile, e per questo riguardo non inerisce a qualcuno, ma si riferisce a qualcosa. Ora la relazione non ha carattere di accidente in quanto si riferisce a ..., ma solo in quanto inerisce ad un soggetto ... E perciò la conoscenza considerata rispetto al conoscibile non è nell'anima come accidente nel soggetto e trascende lo spirito, in quanto per essa si conosce l'altro dallo spirito ».[23]

Se si tiene presente il duplice aspetto dell'atto conoscitivo e della

---

[23] « Notitia dupliciter potest considerari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto et sic non excedit subiectum, quia numquam invenitur inesse alicui nisi menti; vel secundum quod comparatur ad cognoscibile, et ex hac parte *non habet quod insit sed quod ad aliud sit.* Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest ... et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto; et secundum hanc considerationem excedit mentem in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur ». *Quodlibetum* VII, q. I, art. 4.

rappresentazione, ci si rende conto di quanto poco valga quell'argomentazione in favore dell "idealismo" [24] che si basa sul carattere immanente del conoscere: sul carattere cioè che il conoscere ha (in comune con ogni attività vitale) di essere una attività che termina nello stesso soggetto operante, che perfeziona il soggetto stesso operante (quando conosco, infatti, sono io che mi perfeziono e mi arricchisco, non le cose da me conosciute).

---

[24] Idealismo è un termine estremamente ambiguo: in questo caso l'idealismo di cui si parla sarebbe equivalente a soggettivismo, all'affermazione, già criticata nel primo volume, che « dalla coscienza non si esce ».

Capitolo Secondo

SENSO E INTELLETTO

Distinzione di piani oggettuali

Vediamo ora se e come, nell'ambito di quel concreto che è la percezione di un oggetto singolare, possiamo distinguere conoscenza sensitiva e conoscenza intellettiva.

E poichè la conoscenza che abbiamo dei nostri atti è conoscenza riflessa, partiamo dall'oggetto conosciuto. Ci gioveremo dei risultati della psicologia della forma rielaborati da C. Fabro.

« *Io vedo un albero* ...; l'albero è un tale e tale oggetto il quale consta di un tronco, di rami, di foglie, e se la stagione lo comporta, di fiori e di frutti. Questa complessità invece di nuocere, rafforza la mia persuasione che ho di apprendere, hic et nunc, un oggetto ben determinato: l'albero. Diciamo pertanto che la percezione è l'*apprensione di un oggetto unificato*.

« L'albero consta di tronco, rami, foglie ... L'albero, come oggetto di percezione, ha una propria *configurazione* ... ed una propria configurazione particolare hanno pure il tronco, i rami, le foglie, ed è per questa configurazione che io mi rendo conto di trovarmi dinanzi ad un albero [e non, per esempio, ad un gatto] ... La percezione è pertanto l'*apprensione di un complesso configurato* ...

« Ma io non potrei percepire la configurazione dell'albero e delle sue parti se non vedessi le parti dell'albero cariche di un determinato tono di colore ... la percezione è quindi l'*apprensione di un oggetto qualificato*.

« ... Si tratta però di sapere perchè l'albero è un albero, cioè

quell'oggetto determinato, che è diverso da una pietra, dall'arcobaleno, da un cane ... Il fermarsi ai colori od anche alla configurazione non pare sufficiente, o almeno questo non può esser un criterio da applicare in modo assoluto. Poichè l'albero che io vedo può cambiar di colore; può perdere foglie, fiori e frutta; può esser privato in parte od anche in tutto dei suoi rami; può, perfino, esser mutilato nel tronco ... ed io posso dire di vedere ancora un albero, che è certamente un albero malconcio, ma che è sempre un albero [che] ... al sopravvenire della primavera può riprendere la sua vegetazione, buttare nuovi germogli, rifare i suoi rami ed affermarsi ancora nello spazio e nel tempo, tenere un posto nella realtà come una volta. Pertanto l'albero che io vedo è una *sostanza reale ...* »[1]

Nell'oggetto della percezione si possono quindi distinguere diversi « piani oggettuali », come li chiama il Fabro. Il Fabro ne distingue tre: *a*) quello delle qualità più esteriori (colori, suoni, ecc.); *b*) quello di altre qualità più stabili, come grandezza, figura, posizione nello spazio; *c*) quello dei suoi caratteri "oggettivi", che lo determinano come una sostanza di una determinata specie.[2] Non bisogna dimenticare però che le qualità, gli aspetti, dati nei piani *a*) e *b*) ci si presentano già unificati e strutturati, e che l'interpretazione del piano *c*) è suggerita da quello che offre questa struttura. Sicchè potremmo distinguere nell'oggetto della percezione:

1) Le qualità in senso stretto: colori, suoni, odori, ecc. Sono quelle che Aristotele chiama *sensibilia per se propria* e che i moderni chiamano comunemente qualità secondarie;

2) L'estensione, la figura, il movimento locale. Aristotele li chiama *sensibilia per se communia*, i moderni, qualità primarie;

3) Certe configurazioni, strutture, aspetti che non sono riducibili alle qualità enumerate sotto i due numeri precedenti;

4) Gli aspetti connessi con quello di *essere* e che ci sono dati mediante i concetti.

A questi piani oggettuali corrispondono capacità, da parte nostra, di coglierli.

---

[1] C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, pagg. 9-10.
[2] C. Fabro, *Op. cit.*, pagg. 11-12.

I sensi esterni

Al piano oggettuale delle qualità sensibili corrispondono i cinque sensi. Ricordiamo una distinzione che si fa generalmente, e credo con ragione, fra *sensi superiori* (vista e udito), e *sensi inferiori* (olfatto, gusto, tatto).[3] S. Tommaso diceva che i primi sono *maxime cognoscitivi*, ossia sono più oggettivi, ci fanno conoscere l'oggetto, non, o pochissimo, l'azione dell'oggetto su di noi, la nostra modificazione. I sensi inferiori invece colgono l'oggetto come modificante il soggetto. Nei sensi superiori prevale l'elemento propriamente conoscitivo o rappresentativo, come anche si dice; nei sensi inferiori prevale l'elemento affettivo. La sensazione di un sapore o di una temperatura è sempre accompagnata da uno stato affettivo accentuato, è sempre insieme un sentimento di gradevole e sgradevole; la sensazione visiva non ha questo carattere o lo ha molto meno.

I sensibili comuni, riducibili all'estensione e al movimento, sono dati come modalità dei sensibili proprii (l'estensione, per es., è data alla vista come una modalità del colorato, al tatto come una modalità del caldo o del freddo). Non sembra quindi necessario ammettere una o più facoltà sensitive destinate a cogliere i sensibili comuni.

L'unificazione sensitiva. I sensi interni

Ma, se passiamo al terzo piano oggettuale, ci rendiamo conto che le estensioni qualificate non ci si presentano affastellate anarchicamente, ma configurate e con certe relazioni tra loro. Per spiegare questo terzo piano oggettuale ammettiamo l'esistenza di altre facoltà sensitive, oltre ai cinque sensi, facoltà che gli scolastici chiamano sensi interni.

Una prima unificazione è data da quella che potremmo chiamare coscienza sensitiva, e che Aristotele e gli scolastici chiamano *senso comune*. Due sono le considerazioni con le quali Aristotele giustifica l'esistenza del senso comune: 1) Noi sappiamo distinguere,

[3] La questione se il tatto sia un senso molteplice, in cui bisogna distinguere almeno senso della pressione e senso della temperatura, o no, è una questione che riguarda la psicologia scientifica.

per es., non solo un colore da un altro, ma anche un colore da un suono. Con quale senso li distinguiamo? Non con la vista, poichè la vista non coglie il suono, nè con l'udito, poichè l'udito non coglie il colore; dunque con un senso al quale siano presenti e le sensazioni visive e quelle uditive. 2) Noi abbiamo coscienza di sentire: non solo vediamo, ma abbiamo coscienza di vedere. Certo in noi uomini questa coscienza di vedere, come ogni processo di conoscenza, implica anche atti intellettivi, ma non c'è solo un *sapere* di sentire: c'è anche un *sentire* di sentire.

Questa coscienza (sensitiva) di sentire è il senso comune. Poichè, si badi, il senso comune non è la facoltà dei sensibili comuni, nè è una specie di super-senso che abbia presenti i vari sensibili proprii: suo oggetto non sono i sensibili esterni, ma le sensazioni. Così io distinguo un colore da un suono perchè ho coscienza (col senso comune) che la mia sensazione visiva è diversa dalla mia sensazione uditiva.

Un secondo tipo di unificazione è quello operato dall'*immaginazione* o *fantasia*. Nella percezione di un oggetto sensibile, infatti, noi integriamo gli aspetti attualmente sentiti con altri che abbiamo sentiti altre volte e che abbiamo il potere di ripresentarci, di far rivivere alla nostra coscienza. Per poter percepire il mio dirimpettaio in treno come un uomo, per es., debbo immaginarmi il suo dorso, che non vedo attualmente; ossia debbo integrare ciò che attualmente vedo con l'immagine di ciò che ho veduto altra volta. Ma allora debbo pensare che le qualità una volta apprese si conservino in qualche modo nella coscienza e possano rivivere, ritornare alla coscienza anche senza la presenza attuale dell'oggetto. Ho detto: si conservino *in qualche modo* nella coscienza: non certo in atto, poichè noi non abbiamo sempre presenti tutte le immagini delle cose che abbiamo conosciute, ma virtualmente, in modo tale da poter riviverle sotto l'azione di stimoli appropriati. Spetta alla psicologia scientifica lo studio di questi stimoli. Si è osservato da molto tempo (anche Aristotele ne parla) che una immagine si ripresenta alla coscienza quando percepiamo un oggetto *simile* a quello di cui rivive l'immagine, o che abbia relazione con questo di *contiguità* spaziale o temporale. Si parla così di leggi della associazione delle immagini che hanno certo una grande importanza nella nostra vita conoscitiva.

Le immagini di oggetti appresi sono poi *ricordate*, ossia ricono-

sciute appunto come rappresentazioni di oggetti *già appresi;* e questa è la facoltà della *memoria sensitiva.*

Ma la conoscenza sensitiva è anche apprensione degli oggetti nei loro aspetti di utile o nocivo. La condotta degli animali non si spiegherebbe senza questa capacità di apprezzare concretamente gli oggetti che li circondano. Tale capacità è chiamata dagli scolastici *aestimativa* e corrisponde press'a poco a quello che si chiama comunemente istinto.

Un agnello che non ha ancora visto lupi fugge al primo lupo che vede; un giovane gatto si mette senz'altro alla caccia di un topo e rizza il pelo alla vista di un cane. Come si spiegano questi comportamenti istintivi? Alcuni cercano di ridurli a frutto di una esperienza precedente (L. Verlaine) e ripetono la frase di Condillac: « L'instinct n'est rien »; altri tentano di ridurli a tropismi, ossia a movimenti puramente meccanici. Spesso queste negazioni dell'istinto sono dovute, come osserva M. Thomas,[4] alle ripercussioni filosofiche che ha il problema dell'istinto. È difficile, infatti, riconoscere l'istinto senza essere portati ad ammettere il finalismo nella natura, e molti, per le loro opinioni filosofiche, ripugnano ad ammettere questa conclusione. Un atteggiamento più spregiudicato invece deve portare a riconoscere che certi comportamenti degli animali non si possono spiegare nè con l'intelligenza nè con puri moti meccanici. Non con l'intelligenza, poichè se certe attività degli animali fossero intelligenti, esse supporrebbero una intelligenza più perfetta di quella umana. Si sa che certe attività di insetti, se fossero compiute intelligentemente, supporrebbero nozioni molto complesse di matematica, di anatomia, ecc., e non è verosimile che un insetto abbia queste nozioni. Non con puri movimenti meccanici, perchè l'animale che agisce per istinto non si comporta come una macchina caricata, la quale fa quel certo movimento in qualsiasi condizione si trovi: l'animale modifica il suo modo di agire, si adatta alla situazione, per es. ripara un guasto, sebbene non operi con quella duttilità con cui opererebbe un ente intelligente.

Questa dottrina scolastica dei quattro sensi interni è certo suscettibile di molti complementi e correzioni da parte della psicologia scientifica: essa ha però un fondamento che merita di essere rilevato: il riconoscimento di una complessa vita psichica anche negli

[4] *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques,* Parigi, Vrin, 1936.

animali. Per questo suo sano carattere naturalistico [5] la psicologia tomistica è immensamente lontana dallo spiritualismo di tipo cartesiano, col quale è troppo spesso confuso lo spiritualismo tradizionale. Si crede così che le ricerche sulla psicologia animale e i risultati ai quali esse conducono si oppongano alla filosofia tradizionale, mentre la illustrano e la confermano.

Anche l'uomo è animale e quindi deve avere le facoltà necessarie per lo svolgimento della vita animale, ma è, come vedremo, animale ragionevole: la sua animalità è ordinata alla ragione, perciò l'istinto non è in lui la facoltà suprema che deve dirigere la sua attività, ma ha un carattere particolare per il fatto di essere istinto di un animale ragionevole. Ecco perchè S. Tommaso dice che nell'uomo in luogo dell'*aestimativa* c'è la *cogitativa*.[6]

---

[5] *Naturalismo* è, come purtroppo quasi tutti i termini filosofici, un termine che può avere diversi significati: talora esso significa riduzione di tutto l'essere all'essere della natura corporea. *Non* in questo senso lo prendiamo qui, ma nel senso di riconoscimento dell'essere e del valore proprio della natura corporea, contro la riduzione del mondo corporeo a pura ombra dello spirito. Nella concezione aristotelico-tomistica ogni ente ha una sua propria realtà e un suo proprio valore, quindi anche la natura corporea. Il *respondeo* dell'art. 4 della q. 78 della I[a] parte della *Summa theologica*, giustifica così l'esistenza dei quattro sensi interni: « ... cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae ».

[6] Osserva C. Fabro che in Aristotele non c'è una teoria della *cogitativa*. La teoria della *cogitativa* deriva a S. Tommaso da Averroè. E si capisce che Averroè dovesse dare molta importanza alla più alta facoltà sensitiva umana: per lui infatti l'intelletto possibile è separato e unico per tutti gli uomini; quindi l'individuo umano deve essere in certo modo completo anche senza l'intelletto: la partecipazione all'attività dell'intelletto possibile unico lo eleva, lo nobilita, lo fa uomo nel senso più alto, ma non lo fa *essere:* l'individuo umano è quello che è, con la sua materia e la sua forma, indipendentemente dalla partecipazione all'intelletto. Ora l'uomo è un animale più perfetto degli altri: deve dunque avere un'anima sensitiva più perfetta di quella degli altri animali, con facoltà più perfette. E il fastigio della vita sensitiva umana è secondo Averroè la *cogitativa* o *ratio particularis*. S. Tommaso non accetta la teoria averroistica dell'intelletto possibile, però osserva che, anche considerato puramente come animale, l'uomo è un animale più perfetto degli altri: anche la sensibilità dell'uomo ha caratteri specificamente umani, è una sensibilità umana; ora la teoria della *cogitativa* non vuol dire in fondo altro che questo: la sensibilità dell'uomo è qualcosa di più perfetto della sensibilità degli altri animali, quindi la facoltà più alta di tale sensibilità la funzione unificatrice dei dati sensibili nell'uomo è qualche cosa di specifico. « È la *cogitativa* che porta alle organizzazioni sensoriali secondarie, servendosi dei dati *attuali* del senso comune, e di quelli dell'esperienza passata conservati nell'immaginazione e riconosciuti dalla memoria. La *cogitativa* ... ha il compito di vagliare (*coagitare*) i contenuti molteplici dell'espe-

Il piano oggettuale intellettivo. Il concetto

Nella percezione di un oggetto sono infine impliciti dei concetti. Abbiamo già detto in logica che cosa intendiamo per *concetto*. Concetto è la nozione universale, la nozione di un *quid*, di una essenza, di una talità, nozione specificamente distinta dall'apprensione di un oggetto come *questo*, dato *hic et nunc*. Ora quando percepiamo un oggetto, lo definiamo sempre in qualche modo, ne esprimiamo sempre in qualche modo l'essenza, diciamo *che cosa è*. Non possiamo percepire un *questo* senza dire a noi stessi: questo è un tavolo, un gatto, un uccello.

E, se riflettiamo sulle nozioni di tavolo, gatto, uccello, rileviamo, sì, che esse hanno un contenuto empirico, ma dobbiamo riconoscere che non si risolvono totalmente in quel contenuto empirico.

Cerco di spiegarmi. Ricordiamo la famosa pagina di Galileo nella terza lettera a Marco Welser: Galileo vuol dimostrare che noi non conosciamo le essenze specifiche nè delle cose che sono a nostra portata di mano nè dei corpi celesti, « nè veggo che nell'intender queste sustanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' particolari, ma tutti ugualmente ignoti [7] per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro.

« E se, domandando io qual sia la sustanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua per virtù del caldo attenuata, ed in quello resoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, *esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nugole* » [8].

---

rienza ed apprezzarli in concreto: per questo può arrivare alla formazione di nuove sintesi sensoriali di valore superiore che sono i *phantasmata* » (Fabro, *Percezione e pensiero*, p. 178). La cogitativa raccoglie dunque i vari dati sensibili, li unifica in una rappresentazione che è insieme apprensione di un concreto così e così determinato e del suo valore (sensibile). Di qui, e non dai semplici e slegati dati dei sensi esterni, parte l'attività intellettiva. « Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat: unde et in solis hominibus est ». (*In III Sent.*, dist. 23, q. II, art. 2 ad 3um - cit. da Fabro, *op. cit.*, p. 185).

[7] Ignoti nella loro essenza.

[8] *Opere*, Ed. Nazionale, vol. V., p 187. Cfr. Galilei, *Antologia*, Brescia, La Scuola, 1954, pp. 31-32 (sottolineature mie).

Non possiamo non essere d'accordo con Galileo quando osserva che non abbiamo un concetto specifico dell'acqua e che il concetto dell'acqua è esattamente sullo stesso piano di quello delle nuvole e delle macchie solari; ma ci domandiamo (cosa che non interessava Galileo) se, quando diciamo: « questo corpo che ora tocco è acqua, quella macchia che ora vedo è nuvola » le nostre nozioni di acqua, di nuvola ecc. si risolvano totalmente nel fresco sentito *hic et nunc*, nella colorazione e luminosità veduta *hic et nunc*, o se per poter dire (come è implicito nell'affermazione che questa è acqua o nuvola): « questo oggetto fresco, sentito è del medesimo tipo di (è simile a) quello che noi continuamente maneggiamo e trattiamo, questa macchia colorata è dello stesso tipo di altre che si presentano nell'atmosfera che chiamo nuvole », non dobbiamo avere universalizzati quei noemi [9] ossia non dobbiamo averli intenzionalmente presenti come « *ciò che* si presenta colorato », ossia come l'*ente* fresco, *colorato*, ecc. Modo, questo, di aver presente che ci permette di dire, come dice Galileo a proposito dell'acqua: « *quel corpo* che noi continuamente maneggiamo e trattiamo ». Infatti noi maneggiamo e trattiamo sempre acque diverse, ossia quantità diverse di acqua, che contengono molecole diverse, che possono essere bevute da diversi animali, ecc. ecc.; e quando diciamo: *quel corpo* intendiamo: ogni ente esteso e molteplice capace di presentarsi sotto vari aspetti sensibili (*chiaro, fresco, dolce*, ecc.). Ora *ente, uno, molteplice* fanno parte di un piano oggettuale che non è quello delle qualità sentite; o piuttosto: di un piano oggettuale che è implicito in ogni noema, e quindi anche nelle qualità sentite (anche nel chiaro, dolce, fresco), ma che non è in quanto tale sentito; è un *sensibile per accidens*, se vogliamo usare il termine aristotelico. Tale piano oggettuale è quello dell'*essere* [10].

Ma se riflettiamo a ciò che abbiamo detto sopra, ci renderemo conto che l'apprendere l'essere di una cosa equivale ad universalizzare, o, che è lo stesso, ci renderemo conto che l'aspetto universale sotto il quale cogliamo gli oggetti è l'essere [11].

Cogliere *il* rosso in *questo rosso* vuol dire infatti apprendere il rosso non solo come questo qui, ma come *ciò che è* rosso, come quella realtà, quell'ente che è il rosso.

E qui, per un eventuale lettore che conosca un poco la fenomenologia husserliana, vorrei precisare la differenza fra la tesi sopra esposta e la teoria dell'intuizione delle essenze come *forse* è stata intesa da Husserl in un certo periodo (il periodo di Gottinga), e come *certo* è stata intesa da alcuni discepoli di Husserl in quel periodo.

Secondo chi scrive l'affermazione « conosciamo l'essenza di una cosa », poniamo dell'acqua, o anche soltanto del rosso, può essere intesa in due sensi: 1) « conosciamo una cosa in ciò che la costituisce come tale »,

---

[9] Ossia quel *quid* che esprimo dicendo: *acqua* o *nuvola*. Evito il termine « contenuto » per l'ambiguità alla quale è soggetto. Cfr. questi *Elementi*, vol. I, p. 116.

[10] Prendiamo il termine nel senso precisato nel secondo volume di questi *Elementi*, ossia come l'*ente in quanto ente*, come l'aspetto per cui un ente è ente.

[11] Tutto questo vale naturalmente per la conoscenza umana, che è l'unica sulla quale possiamo riflettere partendo dall'esperienza. Certo un intelletto creatore intuisce ogni realtà nella sua individualità e quindi intuisce l'individuo atto di essere di ogni cosa, ma noi uomini non riusciamo ad esprimere l'essere se non con un concetto universalissimo.

conosciamo che cosa è l'acqua in quanto acqua, il rosso in quanto rosso; 2) « conosciamo una cosa come ente », e cioè, quando apprendiamo l'acqua o un oggetto rosso, abbiamo la nozione di qualche cosa (un ente) con questi e questi caratteri sensibili. E noi assumiamo l'affermazione « conosciamo l'essenza di una cosa » nel secondo senso.

E poichè a suo tempo [12] abbiamo cercato di mettere in rilievo l'originalità, la specificità di questo modo di apprendere rispetto all'apprensione del singolare, possiamo affermare che la capacità o facoltà di apprendere l'universale è una capacità specificamente distinta da quella di apprendere il singolare. Chiamiamo *intelletto* tale facoltà.

Universalità del concetto

Heidegger ha scritto, commentando Kant, che il pensiero è il marchio della finitezza,[13] ed infatti l'ideale della conoscenza è l'intelligenza intuitiva: l'intelligenza, cioè, capace di esprimere che cosa è il conosciuto nella sua individualità. Il nostro intelletto non è intuitivo — se per intuizione si intende la conoscenza dell'individuo nella sua individualità [14] — e perciò abbiamo bisogno di moltiplicare i concetti, di sintetizzarli nel giudizio, di connettere fra loro i giudizi nel ragionamento, per cercare di approssimarci sempre più al reale in tutta la sua ricchezza, senza tuttavia mai arrivare ad esaurirla.

Non vi è quindi una differenza specifica tra intelletto e ragione [15].

La necessità di ragionare nasce dalla finitezza del nostro intelletto: la ragione è il modo che l'intelligenza assume nell'uomo [16].

---

[12] Nel primo volume di questi *Elementi*, pp. 135 ss.

[13] « Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit ». *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1ª ed., Bonn, Cohen, 1929, p. 22.

[14] Nella sua individualità, si badi: quello che noi conosciamo è infatti sempre l'individuo, ma esprimendo in concetti ciò che è un individuo, non lo esprimiamo mai nella sua individualità. Ecco perchè, nel primo volume, abbiamo parlato di « intuizione astrattiva » dell'universale: intuizione in quanto si tratta di un apprendere, di un cogliere e quindi, in largo senso, di un vedere, ma astrattiva, in quanto non coglie la cosa nella sua individualità.

[15] Prendiamo qui i termini *intelletto* e *ragione* non nel senso kantiano, ma nel senso, rispettivamente, di facoltà dei concetti e dei giudizi immediatamente evidenti, e facoltà di argomentare.

[16] « La ragione e l'intelletto nell'uomo non possono essere potenze diverse. E ciò è manifesto se si considera l'attività dell'una e dell'altro. L'attività dell'intel-

Nel linguaggio scolastico si parla di intelletto quando ci si riferisce alla conoscenza di verità immediatamente evidenti e di ragione quando si tratta della conoscenza di verità dimostrate, ma si tratta della medesima facoltà in due momenti diversi.

---

letto (*intelligere*), infatti, consiste nell'apprendere semplicemente la verità intelligibile; il ragionare invece consiste nel procedere da una verità conosciuta ad un'altra. E perciò gli Angeli, che possiedono perfettamente, secondo la capacità della loro natura, la conoscenza della verità intelligibile, non hanno bisogno di procedere da una conoscenza ad un'altra, ma apprendono la verità delle cose con un atto solo (*simpliciter*) e senza discorso, come dice Dionigi (*De div. nom.*, cap. 7). Gli uomini, invece, arrivano a conoscere la verità intelligibile procedendo da una conoscenza all'altra, e perciò si dicono razionali. Si vede dunque che il ragionare sta al conoscere dell'intelletto come l'essere in moto all'essere in quiete, o come l'acquistare al possedere: attività che sono proprie l'una dell'imperfetto e l'altra del perfetto ... Ora l'essere in quiete e l'essere in moto non procedono da potenze diverse, ma dalla stessa ». *Summa theol.* I, q. 79, art. 8.

Capitolo Terzo

LE FACOLTA' INTELLETTIVE

L'intelletto come facoltà dell'universale

Dagli oggetti e dagli atti della conoscenza risaliamo ora al soggetto prossimo della conoscenza, alle facoltà.

Delle facoltà sensitive già dicemmo qualche cosa: parliamo ora della facoltà intellettiva.

Abbiamo visto che alla radice di tutta la nostra conoscenza intellettiva sta il *concetto:* giudizio e ragionamento suppongono il concetto, e abbiamo detto che caratteristica del concetto è l'universalità.

In logica [1] abbiamo visto come dall'universalità dei concetti nasca l'universalità dei giudizi, come sull'intuizione astrattiva dell'universale si fondino il sillogismo e l'induzione. Ora dobbiamo ricercare le condizioni soggettive, psicologiche, dell'universalità dei concetti.

Innanzi tutto l'universalità appartiene solo ai concetti, al nostro modo di vedere le cose, non alle cose. Gli enti che noi percepiamo sono tutti individui: questa è una conseguenza del principio di identità-determinazione. Se infatti un ente reale fosse universale, esso, sotto certi aspetti, sarebbe indeterminato e quindi potrebbe insieme essere questo e quello, A e B, e quindi, insieme, A e non A. Il monte, in quanto tale, può essere il Monte Bianco e il Cervino, ma un monte reale non può essere insieme il Monte Bianco e il Cervino: deve

[1] Cfr. questi *Elementi*, vol. I, pp 171 ss., 181 ss.

essere necessariamente o l'uno o l'altro (o nessuno dei due, ma un altro monte determinato). L'universalità è dunque il carattere che il nostro intelletto dà all'oggetto appreso, è l'aspetto a priori del concetto. D'accordo con Platone nell'affermare che noi conosciamo le cose universalmente, ci scostiamo da lui quando ipostatizza l'universale, ne fa una realtà soprasensibile intuita dall'anima in una vita preesistente, anzichè un oggetto elaborato dal nostro intelletto.[2]

Teorie errate per eccesso.

a) *L'idealismo*

Si tratta ora di vedere in che cosa consista questa elaborazione e quali ne siano le condizioni. Nella questione ottantaquattresima della prima parte della *Summa theologica* S. Tommaso scarta alcune teorie che, con frase rosminiana, potremmo dire errate per eccesso. Egli le espone nelle forme che ha storicamente trovate dinanzi a sè, ma in quelle forme possiamo scorgere alcuni tipi di teorie che ritornano frequentemente nella storia del pensiero.

La prima teoria scartata è quella secondo la quale l'intelletto umano conoscerebbe tutte le cose *per essentiam suam* [3], ossia traendole, per così dire, dal suo fondo. È la soluzione idealistica del problema della conoscenza. Le radici metafisiche di questa teoria sono in una concezione che divinizza lo spirito umano. Può conoscere la realtà traendola dal suo fondo solo un intelletto creatore, che, essendo tutto l'essere, contenga in sè virtualmente tutte le cose, ed essendo perfettamente autocosciente, conosca questa sua infinita

---

[2] Cfr. questi *Elementi*, vol. I, p. 140, e ripetiamo, completandola, la citazione del passo tomistico:

« Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cuiusdam. Modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia ... intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente ad modum recipientis ». *Summa theol.*, I, q. 84, art. 1.

[3] *Summa theol.*, I, q. 84, art. 2.

virtualità. Tale sarebbe lo spirito umano secondo l'idealismo postkantiano. A San Tommaso non sembra neppur necessario dimostrare l'infondatezza di una tale teoria, tanto — e giustamente — gli sembra evidente la finitezza dell'intelletto umano, ancorato alla sensibilità, costretto a ricevere sempre dai sensi il materiale da elaborare. Si noti la profonda verità di quello che San Tommaso dice a proposito della "passività" del nostro intelletto. « Si può vedere se l'intelletto sia in atto o in potenza esaminando quale sia la relazione dell'intelletto all'essere. C'è un intelletto che sta all'essere come l'atto di tutto l'essere: e tale è l'intelletto divino, che è l'essenza di Dio, nella quale preesiste originariamente e virtualmente tutta la realtà come nella sua prima causa; e perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro. Ora nessun intelletto creato può essere atto rispetto a tutto l'essere — poichè per esser tale dovrebbe esser l'ente infinito —; e perciò ogni intelletto creato, per il fatto di esser tale, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi come potenza all'atto. Ma la potenza può avere una duplice relazione all'atto. Vi è infatti una potenza che è sempre attuata », come è l'intelletto angelico. « L'intelletto umano, invece, che è l'infimo nell'ordine degli intelletti, ed è lontano al massimo dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili; e in principio è "come una tavoletta ben raschiata nella quale non è scritto nulla", come dice Aristotele. Il che appare manifestamente dal fatto che in principio siamo intelligenti solo in potenza, e poi dopo diventiamo intelligenti in atto » [4]. Ho detto sopra: si noti la profonda verità di queste considerazioni tomistiche, verità della quale ognuno può rendersi conto riflettendo sulla sua vita conoscitiva. Chi rifletta un poco sulla storia della filosofia può rendersi conto anche della viva attualità, vorrei dire della perennità di queste considerazioni. Pensi, ad es., alla contrapposizione, che torna frequente in Kant, fra l'intelletto umano ancorato alla sensibilità, dalla quale deve ricevere il suo oggetto, e l'intelletto archetipo o intelletto divino creatore. Pensi, ad es., a quello che dice Heidegger sulla finitezza dell'intelletto umano [5].

---

[4] *Summa theol.*, I, q. 79, art. 2.

[5] Mi permetto di rimandare al mio *Heidegger*, Brescia, La Scuola, 1945, e specialmente al saggio su *L'interpretazione heideggeriana di Kant* nel volume *Note sulla teoria della conoscenza e sull'ontologia*, Milano, Marzorati, 1947.

b) L'innatismo

Altra teoria che è parsa plausibile anche a grandi filosofi è quella delle idee innate. Ma questa teoria urta contro la stretta dipendenza dei nostri concetti dall'esperienza sensibile; tanto è vero che, da Platone in qua, tutti i sostenitori delle idee innate hanno dovuto attribuire all'esperienza sensibile una qualche efficacia nella formazione dei nostri concetti: almeno quella di causa occasionale, che risveglierebbe in noi il ricordo delle idee, obnubilate dal peso del corpo. Ma questa teoria suppone sempre in chi la professa quello che Maritain chiamerebbe un peccato di "angelismo": noi non siamo spiriti caduti in un corpo, siamo essenzialmente corporei e non si capisce come il corpo debba impedire la nostra conoscenza [6]. Inoltre — e questo è il criterio che domina tutta la teoria tomistica — non bisogna ammettere niente di più di quel che è necessario a spiegare la conoscenza umana nei suoi vari caratteri: ora si può spiegare la conoscenza umana senza ammettere idee innate, dunque l'ipotesi delle idee innate è una ipotesi gratuita.

Per le medesime ragioni S. Tommaso scarta l'ipotesi di una fonte soprasensibile dei nostri concetti intesa alla maniera dell'Intelletto agente separato di Avicenna [7]. Con la teoria di Avicenna ha qualche analogia l'ontologismo di Malebranche. Anche l'Intelletto agente di Avicenna, infatti, come il Dio di Malebranche, all'occasione delle esperienze sensibili, manda a noi le idee [8].

L'illuminazione

Ma c'era, nella tradizione cristiana, un'altra teoria sulla conoscenza intellettiva: la teoria agostiniana dell'illuminazione. Il carattere di necessità e universalità che hanno certi nostri giudizi (quelli appunto coi quali esprimiamo le verità necessarie) si spiega

---

[6] Cfr. *Summa theol.*, I, q. 84, art. 3, ad 1um.

[7] *Ibid.*, art. 4.

[8] Secondo Avicenna l'Intelletto agente separato imprime le specie intelligibili nell'intelletto possibile nostro che, informato da quelle, conosce. Malebranche che, avendo una idea completamente errata della specie, non ammette più tali entità nella conoscenza, parla di una visione delle cose in Dio; ma è comune a questi due filosofi la persuasione che i nostri concetti non siano elaborati da noi, ma ci siano in qualche modo inviati da una fonte esterna a noi e soprasensibile.

secondo S. Agostino con una illuminazione che ci viene da Dio, in cui sono le idee di tutte le cose. S. Tommaso non si oppone a questa dottrina, ma la interpreta in un determinato modo [9]. Osserva che se con la dottrina dell'illuminazione si intendesse dire che le idee divine sono l'*oggetto* della nostra conoscenza intellettuale, la teoria sarebbe da scartare, poichè vedere le idee divine equivarrebbe a vedere Dio in se stesso, del che noi non abbiamo coscienza; se invece si intende dire chė le idee divine sono la *causa efficiente* della nostra conoscenza intellettiva, la teoria è certamente vera, poichè, come abbiamo visto in teologia naturale, da Dio e dalle idee divine ogni cosa trae la sua verità ontologica, la sua intelligibilità, e da Dio dipendiamo noi con la nostra intelligenza, la quale solo per la similitudine che ha con l'intelletto divino è quella che è.

L'intelletto agente

Ma, dopo aver così interpretato l'illuminazione, resta ancora da dire che cosa essa sia, ossia come il nostro intelletto adopri la luce intellettuale (che è poi la sua natura di intelletto) e come colga l'intelligibilità delle cose.

È quello che fa S. Tommaso con la dottrina dell'intelletto agente e dell'astrazione della specie intelligibile dal fantasma.

Poche dottrine sono state più bersagliate di questa, e poche altre meglio di questa rivelano la preoccupazione tomistica di rispettare scrupolosamente i dati dell'esperienza e di postulare il meno possibile per spiegarla. Meno di così non si potrebbe esigere per spiegare la conoscenza umana in quei caratteri che non permettono di ridurla a una passiva registrazione di dati sensibili. La teoria tomistica dell'intelletto agente [10] è quella che ammette il minimo di a priori nella conoscenza umana: se non si ammette neppur questo si è nell'empirismo. Ma l'empirismo coerente deve negare ogni uni-

---

[9] *Summa theol.*, I, q. 84, art. 5.

[10] Sottolineo: *tomistica*. Si sa infatti che Aristotele nel *De anima* (430 a.) aveva parlato di intelletto attivo e passivo, quello capace di "fare" gli intelligibili e questo di "diventarli", ma queste affermazioni sono piuttosto vaghe e suscettibili di svariate interpretazioni. Alessandro d'Afrodisia, Avicenna, Averroè ne diedero interpretazioni diverse, e che coinvolgevano diverse concezioni della natura umana. L'interpretazione tomistica è una interpretazione personale e in certo senso può ben dirsi una dottrina originale di S. Tommaso.

versalità e necessità alla conoscenza umana e finire in uno scetticismo, come si vede chiaramente nel più coerente degli empiristi: Hume. E se quel minimo di a priori ammesso con la teoria dell'intelletto agente è sufficiente a spiegare i caratteri della conoscenza umana, è ingiustificata ogni teoria che ne ammetta di più. Vediamo dunque in che consista la dottrina dell'intelletto agente.

L'intelletto umano (o meglio: l'uomo con l'intelletto) conosce l'universale, mentre ogni ente reale è individuo; dunque l'intelletto deve, prima di conoscere, universalizzare. L'universalizzare, che è, come abbiamo visto in logica, un astrarre, è una attività previa al conoscere, è una condizione del conoscere, e perciò deve far capo a una facoltà, di ordine intellettivo, distinta da quella per la quale conosciamo. Usando una terminologia aristotelica S. Tommaso chiama la facoltà che universalizza *intelletto agente* e la facoltà che conosce l'universale *intelletto possibile*. Non bisogna lasciarsi turbare dal termine *facoltà* e immaginarlo carico di tutti i significati che gli ha dato la polemica antiscolastica. La facoltà non è una sostanza per conto suo: unica sostanza, unico soggetto è l'uomo; le facoltà non sono altro che le qualità per cui un soggetto è capace di compiere determinate attività, per cui è "strutturato" a compiere determinate attività. Un soggetto capace di vedere (ossia di apprendere i colori) ha questa attività perchè è fatto così, perchè ha una determinata struttura ossia perchè ha la facoltà visiva; così un soggetto capace di conoscere intellettivamente svolge questa operazione perchè "è fatto così", perchè ha una qualità che gli dà il potere di conoscere universalizzando, perchè ha la facoltà intellettiva.

Ma questo conoscere intellettivamente presenta un duplice aspetto: per un verso esso è un apprendere intenzionalmente, un vedere; per un altro verso questo vedere si dirige ad un oggetto che — a quel modo in cui è veduto — non esiste. Previo al vedere l'universale c'è dunque un elaborare l'universale, un astrarre l'universale, che non è *formaliter* un conoscere, un vedere, ma è un render visibile l'oggetto sotto quel certo aspetto (di universale). Niente di strano dunque che si parli di due facoltà: una che universalizza e l'altra che conosce l'universale: intelletto agente e intelletto possibile [11]. Chiunque non ritenga che l'intelletto umano intuisca i suoi

[11] Così si spiega come l'intelletto umano sia sotto un certo aspetto attivo e sotto un certo aspetto passivo nella conoscenza. « La sostanza dell'anima umana ha un aspetto in atto al quale il fantasma è in potenza, ed è in potenza a qualche cosa che

oggetti in un mondo soprasensibile, deve ammettere una facoltà elaboratrice dell'oggetto, immanente allo stesso spirito umano. « Secondo l'opinione di Platone, dice S. Tommaso, non vi era nessun bisogno di porre un intelletto agente che rendesse gli oggetti intelligibili in atto, ma, caso mai, si doveva porre qualcosa o qualcuno che desse la luce intelligibile al soggetto intelligente. Platone ammetteva infatti che le forme delle cose naturali sussistessero per sè senza materia e fossero perciò attualmente intelligibili — poichè una cosa è intelligibile in atto in quanto è immateriale —; e tali forme chiamava *specie* o *idee* ... Ma poichè Aristotele non ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia, e poichè le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto, ne seguiva che le nature o forme delle cose sensibili, che conosciamo, non fossero intelligibili in atto ... È necessario dunque ammettere da parte dell'intelletto una facoltà che renda intelligibili gli oggetti astraendo le specie dalle condizioni materiali: e questa è la ragione per cui è necessario ammettere l'intelletto agente » [12]. Si noti l'osservazione di S. Tommaso sulla posizione platonica: chi ammette che

---

si trova in atto nei fantasmi. L'anima umana infatti ha l'immaterialità, e per questo ha una natura intellettuale, poichè ogni sostanza immateriale è tale. Ma per questo non ha ancora l'assimilazione intenzionale a questa o a quell'altra cosa, assimilazione necessaria perchè l'anima nostra possa conoscere questa o quell'altra cosa, poichè la conoscenza avviene secondo una similitudine del conosciuto nel conoscente. L'anima intellettiva è dunque in potenza alle similitudini determinate delle cose da noi conoscibili, che sono le nature delle cose sensibili, presentate a noi dai fantasmi. Ma i fantasmi non hanno ancora raggiunto l'essere intelligibile, poichè sono similitudini delle cose sensibili anche secondo le condizioni materiali, che sono le proprietà individuali; e sono inoltre negli organi materiali. Perciò non sono intelligibili in atto. E tuttavia, poichè in questo uomo, la cui similitudine rappresentano i fantasmi, si può cogliere una natura universale spogliata dalle condizioni individuanti, i fantasmi sono intelligibili in potenza. Perciò hanno l'intelligibilità in potenza, e la determinatezza di similitudine con la cosa in atto. Ma abbiamo visto che nell'anima intellettiva accadeva il viceversa. Vi è dunque nell'anima intellettiva una facoltà che agisce sui fantasmi, rendendoli intelligibili in atto — e questa si chiama intelletto agente. — E vi è una facoltà che è in potenza a ricevere le similitudini determinate delle cose sensibili: e questa è l'intelletto possibile ». *II Contra Gent.*, cap. 77.

[12] *Summa theol.*, I, q. 79, art. 3. San Tommaso fa leva sopra tutto sull'aspetto metafisico della questione: la forma delle cose corporee è nella materia, la quale non è intelligibile; deve quindi essere svincolata dalla materia per diventare attualmente intelligibile, per essere portata al livello dell'intelletto che è facoltà spirituale. Siccome noi non abbiamo ancora parlato della spiritualità dell'anima, abbiamo fatto leva sull'aspetto fenomenologico della questione: è un fatto che noi conosciamo universali, e che gli enti reali sono individui: deve esserci dunque in noi una facoltà elaboratrice dell'universale.

l'oggetto così come è appreso dall'intelletto esista per sè in un mondo soprasensibile non dovrà ammettere nel soggetto intelligente una facoltà elaboratrice dell'oggetto, ma, caso mai, una luce che venga di fuori e lo renda capace di vedere l'intelligibile. E infatti è questa la caratteristica di tutte le posizioni platoniche. Si pensi alla teoria agostiniana dell'illuminazione, a quella avicennistica dell'intelletto agente separato — teorie che S. Tommaso conosceva —; ma si pensi anche alla teoria rosminiana sull'idea dell'essere come lume intellettuale, che lo stesso Rosmini oppone alla teoria aristotelica dell'intelletto agente [13].

Il processo astrattivo

Se ora ci domandiamo in che cosa consista l'attività astrattiva dell'intelletto agente, potremo rispondere così:

Parlando della conoscenza in generale abbiamo detto che ogni atto conoscitivo è determinato da una specie impressa: così sarà anche per l'atto di apprendere un universale. Ma a questo non possono bastare le impressioni sensibili, quelle che servono per formare le immagini degli oggetti, perchè la conoscenza dell'universale non termina ad una immagine data *hic et nunc*, ma ad una " quiddità " o essenza. Bisogna dunque che ci sia una qualche impressione intelligibile, per dir così, una *species intelligibilis*, come dice S. Tommaso, che mi determini ad apprendere l'universale. E poichè universali non esistono, bisogna che, partendo dall'immagine sensibile, dal "fantasma", una tale specie intelligibile se la elabori l'intelletto stesso. L'intelletto agente astrae dal fantasma la specie intelligibile, ossia spoglia l'immagine sensibile dalle note individuanti. L'intelletto possibile, determinato da una tale specie intelligibile (ottenuta per astrazione) esprime il suo *verbum*, ossia forma il concetto.

Di fronte a questa dottrina c'è un solo pericolo: interpretarla in modo immaginoso e poi prendere le immagini per la realtà. Se si fa così, si finisce per forza col dire che si tratta di una dottrina materialistica, barbara e ridicola. Ma si pensi cosa succederebbe, per es., alla deduzione trascendentale delle categorie nella *Critica della ragion pura* — che noi non seguiamo, ma non riteniamo certo

---

[13] *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Ediz. Naz., vol. I, pagg. 232 ss.

materialistica, barbara e ridicola — se la si interpretasse col metro col quale è stata interpretata la teoria scolastica; se cioè, senza averne capito nulla, si cominciassero a mettere in ridicolo le successive sintesi dell'apprensione, della riproduzione, della ricognizione.

Ci si permetta quindi di ripetere che intelletto agente e intelletto possibile non sono cose diverse, ma diverse qualità per le quali un unico soggetto, l'uomo, può compiere diverse attività che sono necessarie a spiegare un fatto, un fenomeno, attestato dall'esperienza: la conoscenza di un oggetto mediante concetti universali. Si ricordi inoltre che spesso a spiegare un fatto che è vissuto come un atto semplice occorre una teoria abbastanza complessa. Semplicissimo, ad esempio, alzare un braccio per scacciare una mosca; abbastanza complesso spiegare come lo stimolo che agisce sulle terminazioni sensitive dei nervi si comunichi al sistema nervoso centrale, e di qui parta un comando che va ai nervi motori dei muscoli, i quali si contraggono in un certo modo. Ora, come sarebbe assurdo ripudiare una teoria fisiologica adducendo la semplicità dell'atto che essa spiega, così non è ragionevole respingere la teoria tomistica dell'intelletto agente, adducendo la semplicità dell'atto conoscitivo.

Capitolo Quarto

VOLONTA' E LIBERTA'

Natura della volontà

Fra le attività specificamente umane non c'è solo la conoscenza, ma anche la volontà. La volontà è una specie del genere tendenza, è un tipo di tendenza.

Quando, nella Metafisica abbiamo parlato del principio di finalità, abbiamo detto che ogni ente, per il fatto di avere una determinata natura, ha una tendenza ad un determinato fine, è orientato ad un fine. Questa tendenza al fine o al bene è detta, in termine scolastico, *appetitus*. E poichè il principio di finalità si applica ad ogni ente, così ogni ente è dotato di tendenza, di *appetitus*. La tendenza intesa così, genericamente, come appartenente a qualsiasi ente, anche inanimato, è detta dagli scolastici *appetitus naturalis*, e corrisponde a quello che Leibniz chiama *conatus* e che attribuisce anche egli, da buon finalista, ad ogni monade. In questo senso si può dire che un sasso ha la tendenza a cadere o che l'idrogeno ha la tendenza a combinarsi con l'ossigeno (e con altri elementi).

Negli enti dotati di conoscenza le tendenze, o almeno alcune tendenze, sono consapevoli (*appetitus elicitus*). Così la tendenza di certi carnivori verso la preda è consapevole: il gatto corre dietro al topo, o a un uccellino, dopo averlo visto, ossia conosciuto. Nell'uomo, dotato di conoscenza intellettiva c'è, oltre alle tendenze naturali (per es., tendenza a respirare) e agli impulsi sensitivi (per es., tendenza al cibo), anche una tendenza intellettiva: la volontà [1].

---

[1] « La volontà è una tendenza razionale: ora ogni tendenza è tendenza al bene; e la ragione di questo è che la tendenza non è altro che l'inclinazione del soggetto

Dire che la volontà è tendenza intellettiva significa affermare che la volontà è la tendenza che segue la conoscenza intellettiva: ora la conoscenza intellettiva è conoscenza dell'universale; dunque la volontà è tendenza al fine o al bene universalmente conosciuto, al bene in quanto bene o alla *ratio boni.*

Abbiamo fatto un sillogismo, e i sillogismi sono una gran bella cosa per chiarire le idee, ma bisogna sempre assicurarsi che le loro premesse corrispondano alla realtà. Ora parrebbe che quello che noi sperimentiamo come volontà non corrisponda affatto alla definizione della tendenza intellettiva come tendenza al bene in universale. Noi vogliamo infatti sempre realtà particolari: questo o quest'altro, non vogliamo concetti.

Rispondo: verissimo, ma, quando operiamo da uomini, sappiamo quello che vogliamo, e perchè lo vogliamo; ora sapere quel che si vuole e perchè si vuole significa volere ciò che è bene, perchè è bene. Noi siamo in grado di rispondere, quando uno ci domandi perchè vogliamo una cosa, « perchè mi fa piacere », oppure « perchè mi fa bene alla salute », ecc. Il che significa che noi vogliamo la tal cosa particolare, ma in quanto la conosciamo come *bene* per noi, in quanto vediamo (a torto o a ragione) che la tal cosa realizza in sè la *ratio boni* [2]. Dunque la volontà tende sì alle cose particolari, ma *perchè* queste realizzano la ragion di bene. Tant'è vero che la stessa cosa può essere voluta o non voluta secondo che ci si presenti come bene o come male: uno stesso cibo è voluto se si crede che faccia bene, non è voluto se il medico ce lo ha sconsigliato. Non dunque al tal cibo tende la mia volontà, ma al tal cibo in quanto è bene.

---

verso qualche cosa, e ogni cosa è inclinata a qualcosa di simile e conveniente. Poichè dunque ogni cosa, in quanto è ente e sostanza, è buona, è necessario che ogni inclinazione sia al bene. Perciò Aristotele dice nel I libro dell'*Etica* che il bene è ciò a cui ogni cosa tende. Ma bisogna tener presente che ciò a cui tende l'appetito animale o quello volontario è il bene conosciuto. Affinchè dunque la volontà tenda a qualche cosa non si richiede che tale cosa sia buona in verità, ma che sia conosciuta come buona. E perciò Aristotele dice nel I libro della *Fisica* che il fine è il bene o ciò che appare come bene ». *Summa theol.*, Ia IIae, q. 8, art. 1.

[2] « Appetitus intellectivus etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem: sicut cum appetit aliquid quia est bonum ». (*Summa theol.*, I, q. 80, art. 2, ad 2um).

Necessaria determinazione della volontà al bene in universale

Questa tendenza della volontà al bene in universale è una tendenza necessaria: non si può volere che il bene. Questa è una conseguenza della natura della volontà: anche la volontà è un *appetitus*, è una tendenza al fine, rientra nel finalismo universale, ora sappiamo che dire tendenza al fine equivale a dire tendenza al bene. Ed è un fatto attestato anche dall'esperienza interna quotidiana: qualunque cosa noi vogliamo la vogliamo sempre in quanto è un bene, in quanto in quel momento la giudichiamo come un bene.

Ma, se si riflette un poco, si vede subito che questo necessario orientamento della volontà al bene non la determina a nessun bene concreto, particolare, appunto perchè resta sempre un orientamento al bene in universale, cioè non ad una *cosa*, ma ad un *aspetto* che può ritrovarsi in infinite cose.

In secondo luogo ricordiamo che, quando si parla di volontà necessaria, si intende sempre parlare di una necessità che viene ab intrinseco, non mai di una coazione. Coazione e volontà sono infatti due termini contraddittorii, poichè la volontà è una tendenza che procede dalla natura dell'agente, la coazione è una determinazione che l'agente subisce dal di fuori, contro la sua propria inclinazione, è una determinazione violenta (nel senso scolastico, di azione, cioè, che non procede dalla natura dell'agente, ma gli è imposta ab extrinseco). Se, dunque, un'azione è coatta non è volontaria e se è volontaria non è coatta. Nessuno può costringermi a *volere* una cosa: potrà costringermi a *fare* una cosa, cioè ad eseguire un movimento, per es., se mi tira, o a non eseguirlo, se mi mette in prigione, ma non può mai costringermi a volere; sono sempre io che voglio: l'atto di volontà parte sempre da me — altrimenti, ripeto, non è più atto di volontà. E questa, di non poter essere costretta, non è una caratteristica della volontà in quanto volontà, ma una caratteristica della volontà in quanto tendenza naturale, tendenza che procede dalla natura dell'agente [3].

---

[3] « Ci sono due tipi di atto di volontà: uno che procede dalla volontà immediatamente, emesso dalla volontà stessa, che è il volere, l'altro che è comandato dalla volontà, ma esercitato mediante un'altra facoltà, come il camminare e il parlare, che sono comandati dalla volontà, ma esercitati mediante una facoltà motrice. Ora per gli atti comandati dalla volontà, la volontà può patire violenza, in quanto la

La volontà è dunque necessariamente — di una necessità intrinseca, naturale, contrapposta alla coazione — determinata al bene in universale, al bene in quanto bene. Ma il bene in quanto bene non è una cosa, è un aspetto che si può realizzare in infinite cose, e quindi non determina la volontà a nessuna di esse in particolare.

Ma c'è anche una *cosa*, un ente reale, a cui la volontà sia necessariamente determinata?

Sì. È il bene infinito, quel bene che attua in sè tutto ciò che la nozione di bene può contenere, quel bene che è totalmente bene, purchè sia conosciuto come tale [4]. Dio intuitivamente conosciuto determinerebbe necessariamente la nostra volontà. Si badi: intuitivamente conosciuto. Non basta infatti sapere per dimostrazione o per fede che esiste Dio, bene infinito, per amarlo necessariamente, perchè una dimostrazione o una fede non rendono Dio presente all'intelletto, perchè, come vedremo meglio più avanti, è sempre possibile che la volontà, allettata da un bene presente, distolga la nostra attenzione da quel processo, indiretto e faticoso, che ci porta a Dio.

---

violenza può impedire alle membra di eseguire il comando della volontà. Ma all'atto proprio della volontà non si può far violenza. E la ragione è che l'atto di volontà è una inclinazione che procede da un principio interiore conoscitivo — come la tendenza naturale è una inclinazione che procede da un principio interiore, ma senza conoscenza —; ora ciò che è coatto o violento viene da un principio esteriore; perciò è contro l'essenza stessa dell'atto di volontà che esso sia coatto o violento ». *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 6, art. 4.

[4] « Principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum [cioè: voluto necessariamente, perchè tutto ciò che è naturale ad una cosa, ossia le compete in virtù della sua natura, le compete necessariamente]. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam; non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem; unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere et huiusmodi ... quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona ». *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 10, art. 1.

La volontà di beatitudine

Fin qui abbiamo proceduto deduttivamente. Abbiamo detto: la volontà è tendenza intellettiva, ossia tendenza al bene in quanto bene, ora c'è un solo ente reale che attui in sè pienamente la ragion di bene: il Bene infinito, dunque solo il Bene infinito attrae a sè necessariamente (ossia determina) la volontà. Vediamo ora se questa conclusione sia confermata dall'esperienza.

C'è una "cosa" sola che tutti vogliamo necessariamente: la beatitudine, il sommo bene, la pienezza dell'essere. Non saremo d'accordo nel dire *in che cosa* consiste la beatitudine: uno la metterà nei piaceri, uno nella potenza,. l'altro nella contemplazione intellettuale, l'altro nella visione di Dio, ma tutti vogliamo esser felici, anche quelli che vanno ad impiccarsi — come dice Pascal. E se ci trovassimo di fronte ad un oggetto che giudicassimo con *piena evidenza* capace di darci la felicità, tutti necessariamente vorremmo quell'oggetto.

Ma di fatto non la troviamo mai nei beni finiti che raggiungiamo. Chi persegue il piacere sensibile come suo fine ultimo non trova mai un piacere tale che lo soddisfi a tal punto da fargli dire: basta. Raggiunto un piacere ne cerca un altro, perchè, anche senza saperlo, persegue nel piacere l'infinito.

Uomini religiosi e poeti hanno descritto mirabilmente la perpetua insoddisfazione dell'uomo che cerca, e ottiene, il piacere. Si pensi alla descrizione dello stadio estetico (che è l'atteggiamento edonistico) in Kierkegaard; si pensi alla vana ricerca dell'attimo fuggente cui poter dire *verweile doch, du bist so schön*, di Faust. Si pensi a come spesso l'uomo nella ricerca del piacere spezzi la macchina fragile che deve procurarglielo, e ci si persuaderà che l'uomo nella ricerca del piacere non si arresterebbe se non di fronte all'infinito.

Analoghe considerazioni si potrebbero fare per la potenza e per il sapere. Uomini che sembrano giunti all'apice della potenza sacrificano talora un numero immenso di altri uomini, e talora finiscono col perire essi stessi, in cerca di una potenza ulteriore. Un conquistatore, un dittatore, si è mai fermato da sè?

E c'è mai un sapere che dispensi da una ricerca ulteriore? C'è mai un sapere di cui l'uomo sapiente possa dirsi soddisfatto? C'è

mai una contemplazione religiosa che non susciti la sete di una contemplazione più profonda? [5].

Si badi: non voglio dire che questa sete di ulteriore sapere, di più profondo contemplare, sia necessariamente tormentosa: anzi, sulla serenità della ricerca scientifica o della contemplazione religiosa contrapposta al tormento della volontà di potenza o di piacere si potrà forse fondare qualche considerazione etica. Voglio dire che nessuna esperienza umana, che è sempre esperienza del finito, ci mette mai a contatto con un bene che saturi pienamente la nostra volontà, che non la lasci orientata ad un bene ulteriore.

Indeterminazione della volontà rispetto ai beni finiti

La volontà è dunque orientata necessariamente al sommo bene, al fine ultimo, alla beatitudine; ma nessun bene finito attua in sè il carattere di beatitudine, perchè nessun bene finito è bene totale, bene per ogni verso; perchè resta sempre una sproporzione fra l'oggetto adeguato della volontà e gli oggetti che di fatto le si presentano. Se dal fine ultimo la volontà è dominata, per dir così, i fini particolari li domina tutti.

E non dobbiamo credere che, intesa in questo modo, la libertà della volontà diventi qualche cosa di dipendente esclusivamente dall'oggetto, e non sia più una perfezione della persona. La volontà non è determinata necessariamente da certi oggetti — dagli oggetti particolari — proprio per la sua perfezione di appetito intellettivo determinato solo al bene in universale ed a quella realtà che realizzi pienamente il bene [6].

---

[5] Prescindiamo da casi eccezionali, dall'estasi mistica, a proposito della quale coloro che ne sono stati partecipi asseriscono di aver avuto quasi l'esperienza di una invasione da parte di una realtà sovrumana. Vogliamo restare coi nostri esempi nel campo di ciò che è umanamente controllabile.

[6] « Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis; unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et

Si potrebbe però obiettare: ma se qualcosa si presenta all'uomo come necessariamente connesso al conseguimento della sua beatitudine, sarà ancora libero l'uomo di fronte ad esso?

S. Tommaso dice che la volontà è determinata solo dagli oggetti che le appaiano necessariamente connessi con la beatitudine, senza i quali non potrebbe esserci neppure la beatitudine, *sicut esse et vivere et huiusmodi* [7], ma anche questi mezzi necessari sono voluti necessariamente solo sotto un aspetto generico, perchè in concreto qual è il vero essere e il vero vivere per me? Il continuare la vita fisica può essere in certi casi un negare la nostra vita e il nostro essere più veri, più nostri; quindi non dobbiamo credere che il voler necessariamente essere e vivere significhi esser determinati a questo particolar modo di essere e di vivere.

Ma se uno è convinto che un certo atto è necessariamente connesso con la beatitudine, per es., per un credente l'adempimento della legge morale, come si può dire che costui sia indeterminato a volere un tale atto? Rispondiamo: finchè non abbiamo la visione di Dio, non abbiamo l'evidenza immediata di questa connessione necessaria e perciò, sotto l'impulso sensibile che ci porta a trasgredire la legge, è sempre possibile non vedere la connessione necessaria col fine ultimo [8].

Se ora ci domandiamo qual è la ragione dell'indeterminazione della volontà rispetto a tutti i beni particolari, vediamo che sta nel carattere intellettivo della volontà, o meglio nel carattere intellettivo del soggetto volente. La volontà è determinata al bene così come è concepito dall'intelletto, ossia come universale, quindi la volontà non è determinata da nessun bene particolare, da nessun bene che realizzi solo parzialmente l'essenza del bene. Perciò S. Tommaso

---

cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes ». *Summa theol.*, Iª IIae, q. 10, art. 2.

[7] *Ibid.*, ad 3um.

[8] « Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt: sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati ». *Summa theol.*, I, q. 82, art. 2.

dice tante volte che la ragione della libertà sta nella intellettualità o razionalità [9].

Libertà come autodeterminazione

Fin qui abbiamo messo in rilievo un carattere della libertà, il suo carattere negativo, l'indeterminazione. Ma un atto libero è qualcosa che deve avere la sua ragion d'essere. E questa ragion d'essere è la volontà stessa. Non basta dire: noi siamo liberi perchè siamo indeterminati rispetto ai beni particolari: se fossimo solo indeterminati non vorremmo mai nulla, e invece vogliamo tante cose, tanti beni finiti. Bisogna dunque che ci determiniamo a volerli. Ma questa determinazione viene da noi: ci autodeterminiamo. La libertà è non soltanto indeterminazione da parte dell'oggetto, ma autodeterminazione della volontà.

Genesi dell'atto libero

Vedremo meglio questo carattere della libertà se la consideriamo non più dalla parte dell'oggetto della volontà, ma nella genesi dell'atto libero.

L'atto di volontà segue una conoscenza intellettiva, e più precisamente un giudizio, poichè finchè si apprende solo un oggetto o un'azione senza pronunciarsi su di essa non si ha ancora motivo per volerli. Bisogna dunque che ci sia un giudizio, e precisamente un giudizio pratico, o giudizio di valore, che dica: la tal cosa è buona. Di più: perchè io voglia la tal cosa non solo genericamente (voglio *il cibo* o voglio leggere), ma concretamente (voglio ora prendere questo cibo, voglio ora leggere questo libro), bisogna che giudichi: questa cosa (o questa azione) per me, *hic et nunc*, è buona. Ora come arrivo io a questo giudizio?

---

[9] « Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni, et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium; quasi ratio sit causa libertatis ». *Summa theol.*, Ia IIae, q. 17, art. 1, ad 2 um; cfr. Ia, q. 82, art. 2 ad 3 um.

« Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est ». *Ibid.*, q. 83, art. 1.

Non in virtù di un istinto che mi determini necessariamente a ritener buona questa cosa, come avviene probabilmente [10] nelle bestie, ma in virtù di una deliberazione (*consilium*). La deliberazione suppone la volontà del fine (*intentio*), la conoscenza di uno o più particolari come possibili oggetti di volontà, e consiste nel porre in relazione questi oggetti particolari col fine inteso. La deliberazione è il processo per cui mi domando se l'oggetto o l'azione particolare presente *hic et nunc* mi porta al fine al quale intendo, ossia se *hic et nunc* per me è bene.

Teniamo presente che il fine ultimo è voluto necessariamente, quindi sta al processo deliberativo come i principî primi, conosciuti con immediata evidenza, stanno ai nostri ragionamenti teorici. La deliberazione è infatti un ragionamento, ma che riguarda valori da attuare anzichè oggetti da conoscere. E come, nel campo teoretico, una verità dimostrata diventa a sua volta premessa di altre dimostrazioni, così nel campo pratico, un oggetto o un'azione, voluti come mezzi al fine ultimo, diventano a loro volta fini rispetto ad altri mezzi. Ognuno vuole la beatitudine, ma poniamo che uno, in seguito a una prima deliberazione, abbia scelto, come suo fine ultimo di fatto, la potenza [11]. Una seconda deliberazione, tenuto conto delle condizioni in cui vive e delle sue attitudini, lo ha portato a scegliere come mezzo per conseguire la potenza l'azione politica; questa volontà di darsi alla politica [12] sarà il principio da cui parte per giudicare se gli convenga presentarsi come candidato in un determinato partito politico o in un altro e, a sua volta, la scelta di presentarsi come candidato nel partito A diventerà il principio da cui parte per deliberare se gli convenga scrivere una lettera a Tizio o fare un viaggio nel paese X. È sempre possibile però ricondurre le varie scelte al primo fine inteso.

La deliberazione è un processo di conoscenza, ma di conoscenza suscitata da un atto di volontà (l'*intentio*) e orientata ad un atto di

---

[10] Dico: probabilmente, perchè, come si è detto nel cap. I, p. 107, non sappiamo mai con assoluta certezza cosa avvenga nella psiche animale, ma lo inferiamo per analogia.

[11] Quale sia il fine ultimo di diritto, quale sia la vera beatitudine, cercheremo di vedere nell'Etica.

[12] Naturalmente uno può darsi alla politica mirando ad un fine ultimo diverso dalla potenza, per es. al bene del suo paese e, mediante questo, dell'umanità intera. Tale *deve* essere il fine dell'attività politica. Di fatto le cose possono anche andare diversamente.

volontà, che sarà l'accettazione o il rifiuto di questa azione, di questo particolare.

La deliberazione termina ad un giudizio di valore sul caso particolare, al giudizio ultimo pratico, che ha questa forma: « questa azione per me, *hic et nunc*, è bene ». Al giudizio ultimo pratico segue il *consenso* all'azione da compiere, e la scelta (*electio*) o volizione.

A prima vista può sembrare che la libertà si ponga tra il giudizio ultimo pratico e la scelta, e consista nel potere di seguire o non seguire il giudizio ultimo pratico. Il *video meliora proboque, deteriora sequor* sarebbe una conferma di ciò. Ma, se si fa una analisi più approfondita, si vede che l'atto di scelta è sempre conforme al giudizio ultimo pratico. L'antitesi fra il *probo* e il *sequor* c'è, ma fra un *probo* in astratto e il *sequor*. Il *sequor*, la volizione, la scelta è sempre condizionata da un altro *probo* in concreto, al quale è perfettamente conforme. Io approvo in astratto la povertà evangelica, per esempio, e scelgo invece per me la soluzione più comoda, confortevole e dispendiosa (a scapito dell'aiuto che potrei dare ai poveri); ma questa mia scelta è condizionata da un giudizio pratico sul caso concreto, col quale ho valutato bene per me *hic et nunc* il comodo a scapito della carità. Qualche volta può capitarmi di costruire una impalcatura di considerazioni sul dovere di risparmiare la mia salute, ecc. e in tal caso è evidente che la mia scelta è preceduta da un giudizio a cui è conforme. Un'altra volta sarò più sincero e dirò: « Sarebbe bene andare a Roma in seconda classe, ma mi è troppo scomodo e prendo l'elettrotreno », ma anche in questo caso è chiaro che quel "sarebbe bene" riguarda un uomo in generale, mentre quel "mi è troppo scomodo" riguarda me *hic et nunc*, e vuol dire: per me, *hic et nunc*, giudico bene la soluzione comoda.

Invero, se la scelta fosse difforme dal giudizio ultimo pratico, noi non sapremmo perchè scegliamo in quel modo; la scelta ci apparirebbe come qualcosa piovuto da chi sa dove, di cui non sappiamo render ragione. Ora io non nego che talora possa esser così, e allora non c'è scelta affatto, non c'è libertà, e non voglio stabilire quando e quante volte nella loro vita gli uomini siano liberi, anzi rinuncio del tutto a saperlo, per quel che riguarda gli altri (a proposito dei quali lo saprà Dio). Ma domando ad ogni uomo che si sforzi di essere onesto, se non è certo, almeno qualche volta nella sua vita, di avere *scelto*, nel senso forte, ossia di aver voluto una cosa perchè aveva giudicato concretamente che quello era il bene

per lui, anche se non coincideva col bene in generale, con quello che per un altro avrebbe giudicato bene.

Liberum arbitrium seu liberum iudicium

Ma allora, si dirà, dove se ne va la nostra pretesa libertà? Se il giudizio è un atto di conoscenza, determinato dall'evidenza dell'oggetto, e la scelta segue necessariamente il giudizio, come si può dire che la scelta sia libera, che la volontà si autodetermini? Insomma, per affermare la libertà, bisogna o affermare che la scelta può seguire o non seguire il giudizio ultimo pratico — cosa che abbiamo escluso fin qui — o affermare che è libera la conoscenza, che è libero il giudizio ultimo pratico.

E noi affermiamo proprio questo: che la libertà entra in giuoco nel giudizio ultimo pratico, che il giudizio ultimo pratico non è un atto puramente teoretico, non è determinato totalmente dall'oggetto che si deve valutare, ma è determinato in parte dalla nostra volontà [13]. Quando dico: la tal cosa per me, *hic et nunc*, è buona, non è mai la cosa sola che mi determina a questo giudizio, ma è la cosa a cui la mia volontà ha prestato un peso capace di determinarla. Se la mia volontà è orientata al vero bene dell'uomo presterà all'oggetto quel *di più* nel senso del bene morale, se è orientata a un bene inferiore presterà quel di più a un oggetto indegno dell'uomo, ma, sempre, le cose buone hanno un sufficiente grado di negatività (scomodo, fatica, ecc.) per lasciarci indeterminati, sì che, se le vogliamo, dobbiamo prestar loro quel che loro manca nel senso del bene; e sempre le cose meno buone hanno un sufficiente grado di attrazione per permettere alla nostra volontà di portare il suo peso verso questo loro aspetto positivo [14].

---

[13] Di qui il nome di libero *arbitrio* dato alla libertà. Vedi nota 9.

[14] Quando S. Tommaso si domanda se un atto della ragione possa essere comandato dalla volontà, risponde: quanto all'*esercizio* un atto della ragione può sempre esser comandato: posso intimare a me stesso di stare attento e di pensare ad una cosa. Quanto all'*oggetto* di conoscenza, invece, bisogna distinguere: in ogni atto di giudizio c'è l'apprensione della verità (o della falsità) della proposizione e l'assenso dato (o negato) alla proposizione stessa. Ora l'apprensione della verità non è in nostro potere, ma dipende dalla visione del nesso fra i termini. L'assenso invece in certi casi è necessitato (quando c'è evidenza), in certi altri no (quando non c'è evidenza). « Sunt autem quaedam apprehensa quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissen-

Così torniamo al punto al quale eravamo giunti quando avevamo considerato l'oggetto della volontà. L'ultimo giudizio pratico è in potere nostro perchè nel pronunciarlo non siamo determinati dall'oggetto: quella realtà che manca all'oggetto per determinarci gliela prestiamo noi stessi, per dir così; il giudizio ultimo pratico è pronunciato sotto la spinta della volontà. Come dice il Garrigou-Lagrange: « L'acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté à la sollicitation impuissante d'un bien fini ». La libertà è dovuta alla « amplitude infinie de notre volonté et à son indifférence dominatrice à l'égard de tout bien fini » [15].

Nè dobbiamo credere che quell'atto di volontà che influisce sul giudizio ultimo pratico sia a sua volta determinato da un altro giudizio, poichè la volontà interviene qui proprio a dar peso ad un giudizio che per sè non sarebbe determinante. Questo intervento della volontà — dice il Garrigou-Lagrange — necessario per vincere l'indifferenza del giudizio pratico, *non* potrebbe essere esso stesso infallibilmente determinato dall'intelligenza, poichè si realizza (l'intervento della volontà) proprio per determinare l'intelligenza [16]. *Voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult*, dice il Gaetano.

Si dirà allora: Ma in questo caso la volontà non è più appetito razionale, non segue una conoscenza.

Rispondo: o si ammette questo momento di indeterminazione nella volontà o si nega la libertà. Tutti coloro che hanno ammesso la libertà nel senso forte, la libertà come opzione, come rischio, hanno anche ammesso che c'è un elemento nell'atto libero la cui ultima ragione è precisamente la volontà. E questo riconoscimento si trova in filosofi delle più disparate tendenze (si potrebbero citare S. Anselmo e Kant, S. Tommaso e Heidegger) perchè l'esistenza della libertà non è la conclusione di una teoria, ma un fatto da scoprire. un "fenomeno" da mettere in luce. La teoria che abbiamo sopra esposta serve a giustificare questo fatto, non a provarlo. C'è una esperienza della libertà e la prima cosa da fare è il prestarvi attenzione.

---

sum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est » (Ia IIae, q. 17, art. 6) Ora questo è proprio il caso del giudizio ultimo pratico.

[15] *Dieu*, 5a ed., Parigi, Beauchesne, 1928, pagg. 644-645.

[16] *Ibid.*, pag. 620.

La libertà è uno di quei fatti per sè evidenti, ma ai quali non sempre si fa attenzione e che talora si negano in nome di pretese teorie. Così, se uno è materialista, a meno che non ammetta il *clinamen* di Epicuro, dovrà concludere che le nostre azioni sono determinate dalla struttura di certe cellule, e che è impossibile parlare di libertà; ma il materialismo è una teoria e la libertà è un fatto (un fatto che tra l'altro prova l'impossibilità di quella teoria). Come va allora che tanti uomini la neghino?

È che spesso per gli uomini è più facile lasciarsi convincere da una teoria dominante o abilmente presentata che mettersi a guardare *da sè* come stanno le cose, perchè mettersi a guardare da sè come stanno le cose è un atto razionale e lasciarsi dominare dal *si dice* è frutto di passività istintiva. Perchè credere alla libertà è scomodo, mentre il non crederci ci dispensa da ogni impegno; perchè il credere alla libertà ci porta ad essere umili di fronte agli atti di bontà compiuti dagli altri e ci fa desiderare di essere migliori, mentre il non crederci ci fa pensare che siamo tutti uguali; che l'uomo buono opera così perchè è fatto così e prova gusto a far così, secerne bontà come il suo stomaco secerne i succhi gastrici, e noi operiamo meno bene perchè siamo fatti così, come abbiamo uno stomaco che secerne meno succhi gastrici di un altro. Ora il credere che si ha una scala da salire è più scomodo del credere che si è già in vetta.

Ma, ripeto, non bisogna cercare di cogliere la libertà degli altri: non possiamo mai avere l'evidenza che l'atto di un altro sia libero, perchè gli altri li conosciamo sempre dal di fuori: i loro pensieri, le loro intenzioni, il loro stato d'animo, li possiamo soltanto congetturare. La libertà è un fatto che cogliamo in noi. Ognuno di noi che abbia riflettuto qualche volta su se stesso sa di essere libero, di aver compiuto almeno qualche volta un atto libero. Lo sa anche se non lo confessa in teoria e, se professa una teoria deterministica, manifesta questo suo sapere con affermazioni, valutazioni concrete, atteggiamenti, che sono incoerenti col suo determinismo teorico, e che sono le brecce attraverso le quali la verità si fa strada nel suo sistema errato.

La libertà nell'ambito del bene.

Sarebbe un errore credere che questa dottrina della libertà spiegasse solo il potere di scegliere fra il bene ed il male: essa spiega anche la libertà nell'ambito del bene. Basta pensare che la stessa ragione che spiega la libertà dell'uomo è addotta da S. Tommaso a spiegare anche la libertà degli Angeli e di Dio. Dio vuole necessariamente solo se stesso: tutte le altre cose le vuole liberamente appunto perchè non sono oggetto adeguato della sua volontà. C'è dunque libertà anche nell'ordine del bene. Di questa libertà parla S. Agostino quando dice: *ama et fac quod vis*. Anche quando scegliamo il bene, occorre una spinta della volontà per pronunciare il giudizio ultimo pratico, ma in questo caso la spinta della volontà è ordinata, è conforme alle esigenze della nostra natura e, in ultima analisi, della legge divina. Mentre quando scegliamo il male, la spinta della volontà ci fa accettare come bene qualche cosa che non è ordinabile al nostro Bene Sommo. È vero quindi che il potere di fare il male è un difetto di libertà. *Posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium secundum quod est in natura creata possibili ad defectum* [17]. Però il potere di fare il male non ci sarebbe se non ci fosse libertà. Infatti se il giudizio ultimo pratico non fosse in potere della volontà, noi non potremmo valutare come bene (bene conveniente a me *hic et nunc*) ciò che in realtà è un bene solo apparente, perchè un bene solo apparente, in realtà è un non-bene. *Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum* [18].

La libertà del volere in rapporto a Dio

Il concetto di libertà implica quello di indeterminazione: atto libero è quello che non è determinato necessariamente, quindi è l'atto che è in potere della volontà compiere o non compiere, che può essere o non essere compiuto. Il concetto di libero implica dunque quello di *contingente*, poichè contingente è ciò che può essere o non essere, o meglio: che *è*, ma per sua natura potrebbe anche non essere. Ora, a proposito dei contingenti in genere S. Tommaso si

[17] *De Verit.*, q. XXIV, art. 3, ad II um.
[18] *De Verit.*, q. XXII, art. 6.

domanda prima di tutto se Dio può averne conoscenza. La conoscenza di Dio, infatti, è infallibile, assolutamente certa: come può dunque estendersi ai futuri contingenti?

Le argomentazioni di S. Tommaso si aggirano intorno a due motivi: 1) l'eternità di Dio, la quale fa sì che Dio conosca ogni cosa da presente a presente; 2) il fatto che Dio conosce le cose nelle loro cause.

1) Il contingente — dice S. Tommaso — non può essere conosciuto con infallibile certezza finchè è futuro, perchè, finchè è futuro, può ancora essere o non essere; ma quando è, può esser conosciuto con assoluta certezza, perchè mentre è non può insieme non essere. Ora Dio conosce il contingente come presente, poichè è compresente ad ogni cosa [19].

2) Il contingente è contingente rispetto alle sue cause prossime, ma non è contingente rispetto alla serie completa delle sue cause, dunque per uno che conosca la serie completa delle cause, anche il contingente è conosciuto necessariamente [20]. E così avviene anche per gli atti liberi: non solo Dio conosce le cose nelle loro cause, ma le conosce nella prima Causa, in Se stesso, e non è che Egli conosca dipendendo dalle cose, ma piuttosto le cose *sono* dipendendo da Lui [21].

E allora dal problema della prescienza divina siamo rimandati a quello della causalità divina. Dio conosce tutte le cose perchè ne è causa, ma è causa anche degli atti di volontà, dunque conosce gli atti di volontà.

Il motivo della "presenzialità" divina non basta più, perchè la conoscenza divina presuppone la causalità divina, dunque Dio non solo *vede*, per dir così, il contingente, ma lo vede in quanto lo *fa essere*. È compatibile questa causalità divina con la libertà del volere?

Una soluzione che potrebbe sembrare soddisfacente è questa: Dio è causa della nostra *facoltà* di volere, ma non dei nostri atti liberi; di questi siamo causa noi soli [22].

Ma S. Tommaso rifiuta nettamente questa soluzione, non solo per motivi teologici, ma in nome del principio più fondamentale

[19] I *Contra Gent.*, cap. 67, 1° argom.
[20] *Ibid.*, 3° argom.
[21] *Ibid.*, cap. 68.
[22] III *Contra Gent.*, cap. 89, 1° e 2° capoverso.

della sua filosofia, in nome del principio *omne quod movetur ab alio movetur*. Per giustificare infatti la sua affermazione, che Dio è causa non solo della volontà, ma del volere in atto, egli rimanda a un passo dove ha detto che ogni passaggio dalla potenza all'atto, ogni divenire, ha la sua ultima ragione in Dio, motore immobile, indivenibile [23]. Ora anche il compimento di un atto di volontà è un divenire, un passaggio dalla potenza all'atto, dunque deve avere Dio come causa efficiente prima. La necessità di questo influsso della Causa prima è ribadita dalla considerazione che Dio — a differenza delle altre cause — è non solo causa del sorgere delle cose (*causa fiendi*), ma è anche causa del loro essere, del loro sussistere (*causa essendi*); ora ogni attività è un dispiegamento, una efflorescenza — se è lecito dir così — dell'essere delle cose, quindi dipende dalla Causa che *fa essere* ogni cosa [24].

Ma appunto questa ragione che ci costringe ad ammettere la efficacia causale divina anche negli atti liberi, ci spiega (almeno fino ad un certo punto, almeno in modo tale da togliere la contraddizione) come questa efficacia divina non tolga la libertà. È infatti una efficacia che viene dal di dentro, per dir così; che non esclude la mia iniziativa, ma anzi la pone. Libera, abbiamo detto, è la volontà perchè si *auto*determina; ma quell'*autòs* non ci potrebbe essere se non fosse sostenuto ogni momento da Dio; io non potrei dire *io* se Dio non mi facesse essere ad ogni momento quello che sono. Il mistero della compatibilità fra efficacia divina e libe.tà non è in fondo altro che un caso particolare del mistero della coesistenza di un ente finito con l'Essere infinito. E, anche nel problema più generale (come può un ente finito coesistere con l'Essere infinito?)

---

[23] « Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis ... *Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum* vel corporis vel animae. *Primum autem principium utriusque motus est Deus*. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti ». III *Contra Gent.*, cap. 67, 4° argom.

[24] « Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans ...; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina omnis operatio cessaret ». *Ibid.*, 3° argom.

non bisogna mettersi su una strada inumana, vorrei dire, ossia pretendere di vedere come dall'Essere infinito proceda il finito (per saper questo dovrei intuire l'atto creativo, intuire Dio); bisogna invece partire da quel che è accessibile a noi uomini, partire dalla esperienza la quale mi attesta che c'è l'ente finito, mutevole, contingente, ed applicare a questo dato i principî più evidenti, i principî supremi dell'essere, i quali mi dicono che il finito esige l'Infinito, e lo esige *come distinto da sè*, come trascendente. Così, nel problema della libertà, debbo partire dal fatto della libertà ed applicare anche a questo fatto il principio fondamentale *omne quod movetur ab alio movetur*.

Solo un'efficacia che venga dall'intimo della volontà, che venga dalla Causa stessa che pone la volontà in essere, è compatibile con la libertà del volere: ogni altra efficacia, ogni efficacia venuta di fuori, toglierebbe la libertà.

Capitolo Quinto

L'UOMO

Il punto di vista

Finora abbiamo parlato di attività e facoltà umane: ora vogliamo occuparci del soggetto di tali attività: l'uomo. Considereremo l'uomo così come esso si rivela all'autocoscienza, nella riflessione: non come una cosa fra cose, non come è oggetto delle scienze: anatomia, fisiologia, psicologia sperimentale. L'ideale delle scienze particolari è quello di spersonalizzare l'uomo, di considerarlo come una cosa fra le altre, di dimenticare che quella realtà che esse studiano è la *mia* realtà (è *jemeiniges*, come dice Heidegger). E questo è anche l'ideale della psicologia come scienza, ideale che è stato sottolineato specialmente dal *behaviorismo*. Non dobbiamo nè condannare, nè, tanto meno, disprezzare un tal metodo: per avere una conoscenza quanto più possibile completa dell'uomo ci vogliono anche le scienze sperimentali. Dobbiamo solo distinguere un tal metodo da quello della filosofia, della metafisica dell'uomo. Per la filosofia, dice Heidegger, l'uomo non è il *quid* da definire, ma il *quis* che definisce. Ora tale affermazione può avere un significato vero e un significato sbagliato. Il significato sbagliato sarebbe questo: la conoscenza filosofica dell'uomo (l'analitica esistenziale, dice Heidegger, l'ontologia dell'uomo, l'analisi del suo modo di *essere*) è una conoscenza *toto coelo* diversa da quella scientifica: non procede per concetti, è fuori delle categorie, non può essere opera dell'intelletto astraente, giudicante, ragionante. Significato sbagliato, perchè tutte le conoscenze e le scienze partono da una radice comune; perchè, in radice, è sem-

pre il medesimo il modo in cui l'uomo conosce: l'uomo conosce sempre per concetti, giudizi, ragionamenti, e tutti i libri di coloro che insorgono contro l'intelletto astratto e raziocinante sono pieni di concetti astratti e di ragionamenti. Il significato vero è questo: quando faccio filosofia, metafisica dell'uomo, considero l'uomo dal di dentro, per dir così: considero quell'*io* che mi è dato nella riflessione, nell'autocoscienza (io che è sempre in prima persona, che è sempre *jemeiniges*) e lo descrivo con concetti universali, ne cerco l'essenza, non come potrei, in un laboratorio, metter davanti il fegato di un uomo e dire: eccolo qui: quello che vedo io lo vedete anche voi e vedete che è fatto così e così. Quell'*io* che vedo e descrivo io non è quello che vedete voi, ma io posso comunicarvi quello che vedo in me (e il fatto che possa comunicarvelo prova che, anche nella riflessione su me stesso, adopero pur sempre concetti universali) e voi potete controllare se ciò che io dico di me vale anche per ognuno di voi. Quando, per es., il Gentile ci dice: il pensiero di cui parlo nella mia filosofia non è il pensiero pensato, ma il pensiero pensante, non fatto, ma atto, quando Bergson ci parla dell'intuizione come di una conoscenza che coglie la realtà dal di dentro, l'anima di verità contenuta in tali affermazioni è che nel pensiero noi ci siamo dentro, per dir così, che possiamo coglierlo (anche se non adeguatamente e perfettamente — ricordiamolo bene —) mentre si compie in noi stessi, che l'essenza delle altre cose la dobbiamo ricostruire dalle manifestazioni sensibili di queste cose (e le manifestazioni sensibili sono *poco*), mentre l'essenza del pensiero siamo *noi*.

Abbiamo visto che la natura del soggetto cosciente ci è nota nei nostri atti, quindi dovremo ancora tornare con la riflessione su quegli atti che abbiamo già in qualche modo descritti per vedere come deve essere il soggetto di quegli atti.

1. L'unità dell'uomo

Fenomenismo e sostanzialismo psicologico

Una prima domanda che le obiezioni fenomenistiche ci obbligano a porre è questa: ma c'è poi un soggetto unico di quegli atti? c'è poi una sostanza-uomo, distinta dagli atti psichici, di cui gli atti psichici sarebbero determinazioni, accidenti? Oppure il sog-

getto umano è un "fascio di fenomeni", come dice la psicologia fenomenistica di Hume, la "psicologia senz'anima" del secolo XIX?[1].

Prima di rispondere ricordiamo la distinzione fra aspetto fisico e aspetto intenzionale di un fatto conoscitivo, e ricordiamoci che il fatto conoscitivo appartiene al soggetto, è del soggetto, per il suo aspetto fisico, non per il suo aspetto intenzionale: per quello che *è*, non per quello che rappresenta. Se, quindi, in una filosofia è obliterata la distinzione tra aspetto fisico e aspetto intenzionale del fatto conoscitivo, si capisce che in questa filosofia sia obliterata anche l'appartenenza dei fatti psichici ad un soggetto. E questo è il caso di Hume, come abbiamo visto.

Ma abbiamo pure visto che neppure Hume nega che il soggetto si riveli negli stati affettivi, e si riveli come « quella individua persona delle cui azioni e sentimenti ognuno di noi è immediatamente cosciente »[2].

Si tratta dunque, anche per Hume, di *una* persona che è soggetto di azioni e sentimenti diversi. Ed infatti se ogni stato o atto psichico facesse parte per se stesso, non si spiegherebbe affatto la coscienza della nostra identità, il fatto che io dica, per es.: « Ieri andai in città e feci questo e questo ». Dire che è la memoria quella che lega fra loro i fatti psichici e crea l'identità personale è dare per risolta la questione che si vuol risolvere. Infatti che cosa è la memoria? Se è l'attività di qualcuno, allora questo qualcuno esiste, se poi è essa stessa una sostanza, e una sostanza comune ai vari atti (altrimenti non li potrebbe tener legati), allora eccolo qui il soggetto. Che cosa è infatti una memoria, distinta dai singoli fenomeni psichici, filo che lega questi fenomeni, se non l'io sostanziale? Osserva il Card. Mercier [3]: « Se tutto in noi si riducesse a fenomeni, non potremmo essere altro che avvenimenti sconosciuti gli uni agli altri. Affinchè questi avvenimenti ci appaiano nella loro unità, affinchè possiamo constatare la loro successione, la loro serie ... è dunque necessario

---

[1] Anche qui badiamo a non confondere. Dietro la psicologia senz'anima del secolo XIX c'era una esigenza di rendere scientifica la psicologia. Può darsi che per fare una psicologia scientifica sia necessario considerare i fenomeni psichici prescindendo dalla sostanza-uomo. L'errore comincia soltanto quando l'astrazione diventa negazione, quando dal prescindere si passa al negare, e quando si crede che lo studio dei fenomeni psichici astratti dall'uomo esaurisca tutto l'uomo e non lasci posto ad uno studio filosofico dell'uomo stesso.

[2] Cfr. questi *Elementi*, vol. I, pag. 111.

[3] *Psychologie*, vol. II, pag. 246.

che ci sia qualcos'altro da essi, e allora che cosa è questo *altro*, questo nesso che li unisce ... se non un *non-avvenimento*, un *non-fenomeno*, cioè una sostanza, l'*io* sostanzialmente distinto dalle sue sensazioni? ».

Come obiezione contro la sostanzialità dell'io si adducono i casi di sdoppiamento della personalità. Ora si osservi innanzi tutto che, posto un io sostanziale, è possibile che questo io non conservi la memoria di tutti i suoi atti, e, se è in uno stato anormale, immagini di aver compiuto cose che non ha compiuto, ecc. (non c'è nessuna contraddizione a pensar questo); mentre se un io sostanziale non c'è, e c'è solo un fascio di fenomeni, è assolutamente impossibile spiegare la memoria, per le ragioni dette sopra. Dunque un caso solo di memoria e di coscienza della personalità prova la sostanzialità dell'io, mentre mille casi di incoscienza o di sdoppiamento non provano che l'io-sostanza non esista. E si osservi poi che in realtà non c'è un caso di memoria sana su mille di incoscienza, ma viceversa [4].

Due aspetti fondamentali della vita umana

Vediamo ora che cosa sia questa sostanza-uomo. La concezione tomistica dell'uomo ha il grande pregio di essere molto aderente a quello che l'esperienza della nostra vita ci attesta. Ora ci sono due aspetti fondamentali della vita umana: la sua profonda unità, pur nella molteplicità delle sue manifestazioni, e d'altra parte la irridu-

---

[4] Quanto alla spiegazione di quei fatti patologici dice il Boyer, *Cursus philosophiae*, vol. II, pag. 157: « Se — per una malattia — perisce la memoria di certi atti, questi atti non sembreranno più *suoi* al malato e la sua storia gli apparirà limitata agli atti dei quali si ricorda. Così si spiegano i fatti di sdoppiamento della personalità che si possono dividere in tre classi: 1) talora manca semplicemente la memoria di certi fatti e il soggetto nega che quei fatti gli appartengano. Allora la cosa si spiega con una malattia della memoria. 2) Talora uno stesso uomo crede di assumere diverse personalità, di modo tuttavia che una di esse conosce le altre: allora gli atti sono in verità riferiti ad uno stesso soggetto e il disordine deriva dalla memoria turbata e dall'attività della fantasia. 3) Talora un uomo assume successivamente personalità diverse e mentre ne assume una non si ricorda le altre. Allora si deve dire che si costituiscono dei campi della memoria per i quali il soggetto passa successivamente in modo che mentre si trova in ognuno di essi crede che in esso sia compresa tutta la sua storia. Sicchè tutti questi fatti anzichè negare la coscienza di un soggetto sostanziale, la manifestano sempre; ma estendono la coscienza dell'identità del soggetto solo ai fatti di cui si conserva la memoria ».

cibilità dell'uomo a pura natura corporea, l'esistenza nell'uomo di qualche cosa che trascende la vita corporea, la vita puramente animale. Nella storia del pensiero, spesso le dottrine che hanno sottolineato uno di questi due aspetti hanno trascurato o addirittura negato l'altro: basti pensare ai classici esempi di Platone e di Aristotele. Platone afferma in modo vigoroso la spiritualità dell'anima umana e la sua immortalità, ma a scapito dell'unità dell'uomo. Il vero uomo, secondo Platone, è l'anima, e il corpo si presenta spesso nei suoi dialoghi come un peso per l'anima, qualcosa, comunque, col quale l'anima fa *due*, per dir così, non *uno*. Aristotele, invece, con la sua dottrina dell'anima-forma del corpo, sottolinea l'unità dell'uomo, ma la sua dottrina della spiritualità e dell'immortalità è, nella ipotesi più benevola, incerta. La fioritura di interpretazioni diverse sul terzo libro *De anima*, sui capitoli che trattano dell'intelletto, ne è una prova.

Mi sembra che la dottrina tomistica dell'uomo rispetti tutti e due questi aspetti. E siccome è più difficile dimostrare il secondo aspetto, la spiritualità dell'uomo, o più esattamente la spiritualità dell'anima umana, quando si è riconosciuta la profonda unità fra anima e corpo, così cominceremo da questo aspetto.

La concezione cartesiana dell'uomo

Un vecchio ma ancora prezioso libro del Card. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, svolge questa tesi centrale: che l'origine di molti errori nella concezione dell'uomo sta nel dualismo cartesiano; e di questo dualismo, direttamente o indirettamente, siamo stati imbevuti un po' tutti: non sarà quindi male contrapporre la concezione tomistica dell'uomo a quella cartesiana. Lo studio di Cartesio e della filosofia moderna ci ha abituati a pensare che la prima certezza dell'uomo è quella dell'esistenza del proprio pensiero. Non solo: che l'uomo è certo di essere come pensiero, come spirito, ma che al di là di questo suo essere spirituale non è immediatamente certo di nulla. Che ci siano corpi, e che egli stesso sia un corpo, l'uomo lo imparerebbe a forza di complicate dimostrazioni, non senza una speciale fiducia nell'assistenza di Dio e nella veracità di Lui. Secondo la filosofia tomistica, e secondo verità, come credo, la prima conoscenza non è quella del nostro essere,

ma quella dell'esistenza di qualche cosa — non *cogito*, ma *scio aliquid esse* — come osserva il Maritain [5], o, meglio ancora, *aliquid est* [6].

Prima infatti di sapere se una cosa è corpo o spirito, io o non io, so che è *qualche cosa*. Il "qualche cosa", in senso amplissimo — nel senso in cui è qualche cosa questa macchiolina che mi passa davanti e che l'esperienza e l'insegnamento degli altri mi hanno abituato a chiamare *mosca*, la parola che odo, l'attenzione che presto a tale parola, questa vaga malinconia (o magari gioia) all'inizio dell'anno scolastico — è detto nel linguaggio filosofico *ente*. La prima certezza è dunque questa: *c'è dell'ente*.

Se mi domandassi poi quali enti sono quelli che mi sono più immediatamente ed evidentemente presenti (e me lo domandassi dimenticando quello che mi hanno insegnato da Cartesio in qua, se me lo domandassi "ingenuamente", ossia nel modo migliore per assumere davvero un atteggiamento critico, se atteggiamento critico è quello che non prende per buono quello che è affermato da altri, senza prima essere andato a vedere se le cose stanno proprio così), dovrei rispondere che sono proprio quelli che comunemente si chiamano *corpi*, cioè questi enti estesi, colorati, duri o molli, freddi o caldi che mi sono continuamente presenti.

Abbiamo cercato, nel capitolo quarto, di mostrare l'infondatezza della concezione meccanicistica, che riduce i corpi ad estensione in movimento: siamo quindi dispensati dall'attribuire allo spirito, alla *res cogitans*, come faceva Cartesio, tutto ciò che non è pura estensione, tutto ciò che è qualitativo, e dal concepire il corpo umano come una pura macchina, azionata dagli «spiriti animali», i quali, da quella specie di cabina che è la ghiandola pineale, nella quale risiede l'anima, riceverebbero i comandi del pilota, che sarebbe l'anima spirituale.

Se le bestie, che non hanno l'anima spirituale, sono pure macchine senza pilota, si capisce come dovesse porsi la domanda: se quelle macchine che sono le bestie funzionano così bene senza pilota, perchè dovremmo ammettere il pilota nell'uomo? E così Cartesio, contro ogni sua intenzione, diventò il padre anche del materialismo moderno.

---

[5] J. Maritain, *Le réalisme critique*, nel volume *Distinguer pour unir*, Parigi, 1934, pag. 148.

[6] Cfr. il primo volume di questi *Elementi*, pag. 112.

Ma è proprio l'uomo quello che si ribella ad essere spiegato cartesianamente: l'uomo che ha coscienza non soltanto di pensare, ma anche di sentire (non solo di pensar di sentire, ma di sentire): *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore* [7]. Qui sta tutta la dimostrazione dell'unità sostanziale dell'uomo, dell'unità fra anima e corpo. Sono io, lo stesso io, che sento e conosco intellettivamente; ora io che sento sono un corpo, sono corporeo. Il mio essere corporeo mi è dato immediatamente nella coscienza sensitiva; io mi sento come corpo, non debbo dimostrare di aver un corpo come debbo dimostrare l'esistenza di Dio o di una cosa che non ho mai vista.

Non possiamo negare che questa immediatezza della conoscenza del corpo sia stata messa molto bene in luce da Sartre, il quale osserva che alla radice dell'errore che nega la coscienza immediata della nostra corporeità sta la confusione fra due modi ben distinti che abbiamo di conoscere il nostro corpo. Possiamo infatti conoscere il nostro corpo come una cosa fra le altre, come avviene quando ci guardiamo un piede, una mano, e potremmo anche dubitare — come Cartesio — che quel piede o quella mano fossero nostri, fossero solo apparenze. L'anatomia e la fisiologia ci aiutano, poi, ad approfondire questa conoscenza facendoci sapere che anche il nostro corpo è simile a quelli di cui vediamo *membra disiecta* nei laboratori di anatomia (o di cui abbiamo almeno visto le figure nei libri che trattano di queste materie). Così, quando parliamo del nostro cervello, della nostra retina, del nostro cristallino, e così via, parliamo di queste cose solo per averle viste nel corpo degli altri. Se, quindi, ci affidiamo solo a questo modo di conoscere il nostro corpo, ci può sembrare possibile il dubbio sulla sua esistenza. Ma non è questa la sola conoscenza che abbiamo del nostro corpo [8]. Abbiamo

---

[7] *Summa theol.*, q. 76, art. 1.

[8] « Il problema del corpo e dei suoi rapporti con la coscienza è spesso oscurato dal fatto che si pone in primo luogo il corpo come una certa *cosa*, con le sue leggi proprie, suscettibile di esser definita dal di fuori, mentre la coscienza si apprende col tipo di intuizione intima che le è propria. Se, infatti, dopo aver appreso la mia coscienza nella sua assoluta interiorità, con una serie di atti di riflessione, cerco di unirla a un certo oggetto vivente, costituito da un sistema nervoso, un cervello, ghiandole, apparato digerente, respiratorio e circolatorio ... incontrerò difficoltà insormontabili: ma queste difficoltà dipendono dal fatto che io tento

un'altra conoscenza del nostro corpo, certo non così precisa come quella descritta sopra, ma immediata, quando ci sentiamo corporei nei nostri stati affettivi, o nell'aspetto affettivo delle nostre sensazioni. Dicevo sopra che, se mi guardo una mano, posso anche dubitare che quella mano mi appartenga. Ma se avvicino la mano al fuoco fino a sentire calore e bruciore, so bene che la mano è mia. O meglio: so che io sento bruciore e sento quel bruciore come esteso; so quindi che io che sento bruciore sono esteso e quindi sono corporeo. Potrò ancora dubitare di avere mani, ma non posso dubitare di essere corporeo. Ho coscienza della corporeità come di un modo di *essere me*. Certo questa conoscenza immediata del mio essere corporeo non mi dice ancora che cosa sia il mio corpo, come sia fatto: questo dovrò impararlo con l'esperienza; ma, se è occorsa una esperienza molto lunga per acquistare tutte le nozioni scientifiche che si hanno oggi sul corpo umano, non occorre una esperienza molto complessa per farci imparare che noi vediamo con gli occhi, udiamo con gli orecchi, ecc.

L'anima forma del corpo

Io dunque sono corporeo. L'uomo, quell'uomo che l'esperienza ci mette dinanzi, quello che sente caldo, freddo, dolore, è corporeo. Ma è quel medesimo uomo che studia matematica o filosofia, ossia pensa, ragiona, vuole liberamente. L'esperienza ci attesta la profonda unità dell'uomo: io che sento freddo e ho mal di capo ho il concetto della giustizia e dimostro l'esistenza di Dio. Tale unità si spiega soltanto se si ammette che il principio delle nostre attività, *lo stesso principio per cui conosciamo intellettivamente, sia forma sostanziale del corpo.*

---

di unire la *mia* coscienza *non* al *mio corpo*, ma al corpo *degli altri*. Infatti il corpo di cui ho accennato sopra la descrizione non è il mio corpo, così come è *per me*. Non ho mai visto il mio cervello ... Ma, semplicemente dal fatto che ho visto dissecare dei cadaveri ... o dal fatto di aver letto trattati di fisiologia, concludo che il mio corpo è esattamente costituito come tutti quelli ... dei quali ho contemplato la rappresentazione ... Non è che io sostenga di essere sprovvisto di cervello, di cuore o di stomaco. Ma importa prima di tutto scegliere l'ordine delle nostre conoscenze: ora partire dalle esperienze che i medici han potuto fare sul mio corpo vuol dire partire dal mio corpo *nel mondo* così come è per gli altri. Il mio corpo come è *per me* non mi appare nel mondo ». J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard, 1943, pag. 365.

S. Tommaso usa due argomenti per dimostrare questa tesi: uno positivo e uno negativo. Quello positivo procede così: l'uomo, *hic homo*, quello che mangia, beve e veste panni, quest'uomo che sono io, è un corpo: io sono un corpo. Ora ciò per cui un corpo esercita la sua attività è la sua forma sostanziale. Infatti, per operare, bisogna essere, e per operare in un determinato modo bisogna essere in un determinato modo, bisogna avere una determinata natura; e il principio per cui un corpo ha una determinata natura — quindi anche una determinata attività — è la forma sostanziale. Ora fra le varie attività dell'uomo (fra le attività mie) v'è la conoscenza intellettiva. Dunque il principio dell'attività intellettiva è forma sostanziale dell'uomo: è la forma sostanziale del corpo [9].

Questo argomento dunque dimostra che l'anima intellettiva è forma sostanziale del corpo in base alla seguente considerazione: io che conosco intellettivamente sono corporeo, sono un corpo, e tutte le attività di un corpo procedono dalla sua forma sostanziale. Se l'anima intellettiva fosse *accanto* al corpo, non costituisse col corpo un unico ente, l'attività intellettiva non potrebbe essere attività *mia*, di me che mangio, dormo e vesto panni. « È necessario affermare che l'intelletto, che è principio dell'attività intellettiva, è forma del corpo umano. Infatti il principio per cui una cosa opera è forma dell'ente a cui si attribuisce l'attività ... Ora è manifesto che ciò per cui il corpo vive è l'anima. E poichè la vita si manifesta secondo attività diverse nei diversi ordini viventi, il principio primo per cui svolgiamo le diverse attività vitali è l'anima. L'anima è infatti il principio per cui ci nutriamo, sentiamo, ci muoviamo, ed è pure il principio per cui conosciamo intellettivamente. Dunque questo principio per cui conosciamo intellettivamente, si dica intelletto o anima intellettiva, è forma del corpo » [10].

Se l'anima è forma sostanziale del corpo, cadono tutti quegli pseudo-problemi — che pure aduggiano anche grandi sistemi filosofici — [11], del come l'anima possa unirsi al corpo: l'anima è per la sua natura unita al corpo, poichè per sua natura è atto del corpo, e il corpo non sarebbe, se non fosse posto in atto dalla sua forma

[9] È lo stesso dire forma sostanziale del corpo e forma sostanziale dell'uomo: l'anima intellettiva è la forma sostanziale di quel corpo, ossia di quel tutto, che è l'uomo.

[10] *Summa theol.*, q. 76, art. 1.

[11] Si pensi al posto che occupa tale problema da Cartesio a Kant.

sostanziale che è l'anima, come un albero non sarebbe albero se non avesse la sua forma sostanziale che lo fa essere, per es., ciliegio o pero o che altro. Il vero problema sarà quello del come l'anima possa separarsi dal corpo, e ne tratteremo, non del come possa unirglisi.

L'argomento polemico

L'argomento negativo addotto da S. Tommaso è questo: trovatemi voi un altro modo di unione fra il principio intellettivo e il corpo, che spieghi la profonda unità della vita umana nelle sue varie manifestazioni [12]. Questo argomento negativo, polemico, è svolto con particolare ampiezza nel secondo libro *Contra Gentiles* dove, nei capitoli 56-67, S. Tommaso combatte diverse teorie sull'unione del principio intellettivo col corpo. Naturalmente sono le teorie che egli, ai suoi tempi, si trovava dinanzi, ma non è detto che anche talune delle opinioni che oggi ci sembrano più puerili siano definitivamente tramontate. Sembra inutile, per esempio, fermarsi a discutere l'opinione che l'anima sia unita al corpo « per contatto ». Chi mai può pensare che il principio intellettivo "tocchi" il corpo e viceversa? Solo il più rozzo materialista. Invece queste cose scappano dette proprio a certi iper-spiritualisti. Cartesio non si riduce forse ad ammettere che l'anima "tocchi" la ghiandola pineale e lì riceva l'influsso di tutto il corpo? Questo sia detto per incidenza, tanto per ricordare che, come non tutti coloro che dicono: Signore, Signore, entreranno nel regno dei cieli, così non tutti coloro che dicono: spirito, spirito, sono spogli di certo ingenuo materialismo.

La teoria più importante, storicamente e teoreticamente, fra quelle combattute da S. Tommaso, è la teoria averroistica. Chi abbia studiato un poco il Commento di Averroè al *De Anima* di Aristotele si rende conto della sua profondità esegetica e speculativa. Non era una teoria da prendersi a gabbo, e non la prese a gabbo S. Tommaso. Anche la dottrina di Averroè è un tentativo, se pure non riuscito, di conciliare l'unità dell'uomo col fatto che certe forme di conoscenza si presentano come trascendenti il mondo corporeo. Averroè credette di risolvere il problema, pur sentendone tutta la difficoltà, ammettendo che solo nell'attività intellettiva,

---

[12] « Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit *huius hominis* actio », *Ibid.*

nel momento dell'intellezione, l'individuo umano partecipasse al mondo dello spirito. Concepì l'intelletto, l'intelletto possibile, come rigorosamente spirituale, ma pensò che esso fosse separato (una sostanza a sè) ed unico per tutta l'umanità. La conoscenza intellettiva sarebbe una partecipazione dell'individuo umano alla attività dell'intelletto possibile.

Ma se l'intelletto è separato ed unico, come si spiega che conosca non l'intelletto separato, ma l'uomo, *hic homo?* [13] Averroè risponde che l'intelletto possibile si unisce ai singoli uomini così: l'intelletto possibile è unito, e strettamente unito (tanto da far con essa una cosa sola) con la specie intelligibile; ora la specie intelligibile è astratta dal fantasma, il quale risiede nella parte sensibile dell'uomo, e quindi nell'uomo individuo, nell'io empirico. Sicchè l'intelletto possibile è unito con la specie intelligibile, ma questa è unita col fantasma, che è in quest'uomo, dunque l'intelletto possibile è in quest'uomo, benchè sia separato ed unico per tutti gli uomini.

S. Tommaso obietta che, con una simile unione, l'uomo individuo non è il soggetto della attività intellettiva, ma piuttosto l'oggetto. L'uomo individuo si limiterebbe infatti ad offrire il fantasma, che è il materiale della conoscenza intellettiva, come un muro colorato offre il materiale all'occhio che vede.

Nel cap. 60 del II libro *Contra Gentiles* S. Tommaso fa una giustissima osservazione: l'averroismo è preoccupato di salvare la spiritualità della conoscenza intellettiva; ma, staccando l'intelletto dall'individuo, finisce col fare di questo (che è poi l'unico uomo reale) un animale uguale a tutti gli altri: pone fra l'uomo individuo ed il bruto una differenza solo di grado. Negando infatti che l'intelletto sia forma sostanziale del corpo, l'averroismo dice che la forma sostanziale dell'uomo, che è poi quella che lo specifica, è un'anima solo sensitiva, sia pure più perfetta delle altre. Quindi secondo l'averroismo l'anima individuale è corruttibile, come quella delle bestie: quello che è immortale è l'intelletto unico e separato. E così la teoria averroistica, tutta preoccupata di sganciare l'intelletto possibile dal corpo e di salvarne la spiritualità, salva la spiritualità di un intelletto astratto, che non è nè me nè te, e riduce ad animale bruto l'uomo concreto.

Ora questa conseguenza si avvera anche per molte altre dottrine (per esempio l'idealismo postkantiano e neohegeliano) che concepiscono lo spirito come una realtà impersonale.

Unicità dell'anima

Una volta affermato che il principio per cui l'uomo conosce intellettivamente (e vuole liberamente) è forma sostanziale del corpo, bisogna condurre questa dottrina fino in fondo. E condurla fino in

---

[13] *Summa theol.*, I, q. 76, art. 1 e 2; *Qq. dd. De spiritualibus creaturis*, art. 2 e 9; *De anima*, art. 2 e 3.

Sull'averroismo latino si vedano gli articoli di A. Masnovo in « Riv. di filos. neoscolastica », XVI (1924), XVIII (1926), XXIV (1932) e l'opera di F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, vol. II, Lovanio, 1942, che, oltre a contenere l'interpretazione dell'A., riassume tutti gli studi precedenti.

fondo vuol dire escludere che nell'uomo ci siano altre anime oltre all'anima intellettiva, ed escludere che vi siano in lui altre forme sostanziali. Non si può cioè pensare l'anima intellettiva come un principio che abbia accanto a sè un principio sensitivo e un principio vitale, ma bisogna ammettere che in virtù di un'unica anima l'uomo vive, sente e conosce intellettivamente, e bisogna pensare quest'anima come l'unica forma sostanziale dell'uomo. Tale principio ha diverse qualità (diverse facoltà) in virtù delle quali può svolgere diverse funzioni: vegetative, sensitive, intellettive. « Le specie delle cose, e le loro forme, differiscono fra loro secondo la maggiore o minor perfezione: per es., nell'ordine delle cose, gli enti animati sono più perfetti di quelli inanimati, e gli animali son più perfetti delle piante, e gli uomini degli animali bruti ... Perciò Aristotele paragona le specie delle cose ai numeri, che differiscono di specie aggiungendo o sottraendo loro un'unità; e paragona le diverse anime alle specie delle figure, una delle quali contiene l'altra, come il pentagono contiene il quadrato, e lo supera. Così l'anima intellettiva contiene virtualmente tutto ciò che ha l'anima sensitiva dei bruti e l'anima vegetativa delle piante ... e perciò Socrate non è uomo perchè ha un'anima intellettiva e animale perchè ha un'anima sensitiva, ma è uomo e animale in virtù della medesima anima » [14].

Unicità della forma

Non solo l'anima intellettiva è l'unica anima dell'uomo, ma ne è l'unica forma [15]. Il che vuol dire che nell'uomo non c'è un corpo per conto suo, con la sua propria forma sostanziale, e quindi con le sue proprie funzioni e attività, e un'anima che lo regga, lo modifichi, lo muova: ma ciò per cui il corpo umano è corpo, è quel corpo, è la stessa anima intellettiva.

Ora ci sembra che questa combattutissima tesi della psicologia tomistica [16], risponda perfettamente alla nostra esperienza, alla cor-

---

[14] *Summa theol.* I, q.76, art. 3.

[15] *Ibid.*, art. 4.

[16] Fu combattuta specialmente al tempo di S. Tommaso, e poco dopo la sua morte, dalla corrente così detta agostiniana, che ebbe, su questo punto, i suoi più combattivi rappresentanti nel domenicano Kilwardby e nel francescano Giovanni Peckham.

relazione fra il così detto fisico e il così detto psichico. Così detto, perchè se per *psiche* e per *fisi* si intendono due sostanze, o due tipi di manifestazioni radicati in due diverse sostanze, si intende una cosa affatto sbagliata. Il "fisico" dell'uomo è una manifestazione del suo "psichico", è radicato nella stessa forma in cui è radicato lo psichico. Si vede dunque come non colgano nel segno quelle obiezioni contro la filosofia tradizionale che si vorrebbero dedurre da constatate corrispondenze fra fisiologico e psichico, poichè nella psicologia tomistica il fisiologico è espressione, funzione, di quella stessa anima da cui procedono le nostre più alte manifestazioni psichiche.

Ma qui si affaccia una obiezione: e chi mi dice allora che il psichico non sia invece una manifestazione del fisiologico; che le manifestazioni intellettive non siano altro che attività di un corpo altamente perfezionato e strutturato come è il corpo umano? In termini più filosofici: e chi mi dice che l'anima umana, come tutte le altre forme, non esaurisca tutto il suo essere nel corpo, non si risolva tutta nell'essere atto di una materia?

Dovremo quindi studiare quegli aspetti della vita umana nei quali essa si manifesta come trascendente la corporeità. Ricordiamo però che S. Tommaso, e chiunque si ispiri all'apertura di spirito del tomismo verso tutti gli aspetti della realtà, dimostra la spiritualità dell'anima dopo avere coraggiosamente e spregiudicatamente riconosciuto tutto ciò che l'esperienza ci attesta sulla profonda unità della vita umana.

Umanità della dottrina tomistica

Prima di lasciare questo argomento vorrei fare osservare come la dottrina tomistica della unione sostanziale fra anima e corpo spieghi bene certe manifestazioni caratteristiche dell'attività umana, le più umane fra le attività umane, poichè non si possono ridurre nè a puri fatti spirituali nè a pure manifestazioni della corporeità. Voglio dire il mondo degli affetti, il linguaggio, l'arte, la tecnica, e tutti i fenomeni dipendenti dalla vita sociale: in primo luogo il diritto. Attività che hanno indubbiamente un substrato corporeo e sarebbero inconcepibili senza la corporeità.

Gli affetti si innestano su un substrato biologico: i legami del

sangue o del sesso. Ma, d'altra parte, hanno un significato che va ben oltre le loro radici biologiche [17]. Così, l'arte e il linguaggio sono intessuti di materia sensibile; eppure l'arte è la prima forma di contemplazione, e la bellezza è spesso per l'uomo la più tangibile testimonianza dell'intelligibilità del reale.

La tecnica, così immersa nel mondo della materia, e così a torto disprezzata da molti umanisti, è la prima attività con la quale l'uomo imprime un sigillo del suo spirito nella materia e sperimenta in certo modo la corrispondenza fra le leggi del suo spirito e le leggi della natura: deve scoprire le leggi della natura e piegarsi ad esse, ma partendo da certi dati iniziali può dedurre come si comporterà la natura e adattarla, entro certi limiti, ai suoi scopi.

Infine la società nasce dall'esigenza di soddisfare certi bisogni animali dell'uomo (conservazione, difesa, ecc.), che non sarebbero o sarebbero malissimo soddisfatti se l'uomo vivesse isolato; ma nella vita sociale l'uomo non consegue solo beni economici, ma un migliore sviluppo della sua personalità.

È senza dubbio merito del Vico l'aver elaborato, forse per primo — almeno con quell'ampiezza — una fenomenologia di questi aspetti sensitivo-spirituali della vita umana, dominanti in quella che egli chiama l'età degli eroi; ma credo che la giustificazione metafisica di questa sfera del mondo umano non possa darsi se non dalla teoria che vede nell'anima spirituale la forma sostanziale del corpo.

2. Spiritualità dell'anima intellettiva

Il problema

Finora abbiamo parlato di sostanzialità dell'io, senza domandarci se esso sia corporeo o spirituale; abbiamo detto anzi: io che conosco intellettivamente sono lo stesso io che sente e quindi sono

[17] Ci sono affetti che prescindono o quasi da ogni substrato biologico, come l'amicizia. Ma sembra che paghino questa loro maggiore spiritualità con una minor forza. L'amicizia è, come affetto, molto più debole degli affetti familiari, molto più soggetta ad incrinarsi per divergenze di pensiero o di valutazione morale. La comunione che l'amicizia stabilisce fra due uomini, appunto perchè non ha quelle profonde radici biologiche che hanno altri legami, ma è tutta o quasi tutta fondata su affinità di pensiero, difficilmente si rimargina se tali affinità vengano meno, mentre la coesione familiare può sussistere anche se le opinioni siano disparate.

corpo; abbiamo concluso che il principio per cui si conosce intellettivamente, il principio intellettivo, deve essere concepito come forma sostanziale del corpo. Ora ci domandiamo: il principio intellettivo è una forma come tutte le altre, che ha l'essere solo nel composto, che partecipa dell'essere del composto, che *è* perchè *è* il composto, oppure è una forma sussistente, è una forma che ha l'essere in proprio, indipendentemente dal corpo che anima? O, in altre parole, c'è qualcosa in me che trascende la vita corporea, la vita animale? [18]

E ragioneremo così: se c'è nell'uomo un'attività indipendente dal corpo; se c'è un'attività umana che non può procedere dal corpo, che non può avere il corpo come soggetto, c'è nell'uomo una realtà, un ente, indipendente dal corpo. Se c'è nell'uomo un'attività che, pur essendo dell'uomo (e quindi procedendo dalla sua forma sostanziale), non può procedere da un soggetto corporeo, dovremo dire che l'anima, la forma sostanziale dell'uomo, sussiste per sè, indipendentemente dal corpo, ossia è spirituale. Infatti ciò che opera per sè, esiste anche per sè, poichè l'attività non è altro che una manifestazione dell'essere [19]. La nostra ricerca si orienta quindi verso una qualche attività umana che trascenda il corpo, che non possa procedere dal corpo.

S. Tommaso ce ne indica tre: la conoscenza dell'universale, la riflessione o autocoscienza, la capacità dell'intelletto di conoscere tutti i corpi.

Conoscenza dell'universale e contemplazione

Cominciamo dalla prima. L'universale è ciò che prescinde dal *qui* e dall'*ora:* è, diremmo, un aspetto svincolato dalle condizioni che legano l'essere dell'oggetto alle condizioni della corporeità,

---

[18] Domandarsi se l'anima intellettiva è una forma sussistente è quanto domandarsi se essa è spirituale. Spirito significa infatti forma sussistente, cioè forma (principio di determinazione e di attività) che non esiste solo come attuazione e determinazione della materia — della materia che è principio dell'estensione e della instabilità dell'ente — ma esiste per sè, ossia senza essere condizionata dall'estensione e dalla corruttibilità.

[19] « Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicitur quod calor calefacit, sed calidum ». *Summa theol.* I, q. 75, art. 2.

spazio e tempo; il conoscere per universali indica quindi nel soggetto conoscente una superiorità rispetto a tali condizioni, una certa indifferenza dominatrice rispetto ad esse [20].

Facciamo ora qualche considerazione sull'argomento esposto. La conoscenza dell'universale risponde alla ricerca dell'essenza, del *che cosa è* una cosa, prescindendo dal suo esserci per me, dall'interesse vitale che essa può avere per me *hic et nunc;* è insomma l'atteggiamento contemplativo. E contemplazione vuol dire in certo senso distacco dagli interessi vitali, animali. Quando questi prevalgono, e sono impellenti, non c'è contemplazione: *primum vivere, deinde philosophari.* Se l'uomo fosse tutto e soltanto *vivere,* non ci sarebbe in lui posto per il *philosophari.* E non pensiamo soltanto alle più alte attività contemplative, pensiamo anche a quelle della nostra vita quotidiana, che hanno bisogno di *otium,* di libertà, di liberazione, vorrei dire, dai bisogni più urgenti della vita animale. Se sono per la strada, e vedo o sento un veicolo che sta per venirmi addosso, mi affretto a scansarmi, a salire sul marciapiede, ad attraversare: reagisco vitalmente, press'a poco come reagirebbe un puro animale, perchè la necessità di salvare la mia vita animale prende il sopravvento. Ebbene, se ora rifletto e mi domando: che cosa ho conosciuto quando mi sono scansato? mi accorgerò che ho cono-

---

[20] « Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute: puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales. Et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia autem est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formae et materiae » *Summa theol.*, I, q. 75, art. 5.

Osserviamo a proposito di questo testo: 1) S. Tommaso ha già dimostrato, nell'art. 2, che "anima humana *est aliquid subsistens*„ (lo ha dimostrato adoperando il principio *nihil potest per se operari nisi quod per se subsistit* e portando come esempio di attività propria dell'anima sola il *cognoscere naturas omnium corporum*) quindi, aggiungendo nell'articolo 5° che l'anima è pura forma, può concluderne che essa è forma sussistente, ossia spirituale. 2) L'argomentazione tomistica si presenta legata alla tesi dell'individuazione dei corpi mediante la materia *signata*, ma chi scrive opina che, allargata, essa possa valere anche indipendentemente da quella tesi, perciò vogliamo fare qualche riflessione che parrà forse un po' vaga, ma che vorrebbe essere un richiamo alla base fenomenologica dell'argomentazione tomistica.

sciuto quel veicolo solo come una cosa per me *illic et tunc* minacciosa. Non mi sono domandato *che cosa era:* se un camion, un furgoncino, un'automobile. Queste cose me le domanderò dopo; quando sarò già sul marciapiede e avrò l'*otium* di contemplare, quando non sarò più assorbito dall'esigenza di salvare la mia vita animale.

In quanto contemplatore l'uomo si dimostra, dice M. Scheler, come l'asceta della vita: ora per superare in qualche modo le esigenze della vita animale bisogna essere più che animale.

E abbiamo detto che questa capacità contemplativa dell'uomo si manifesta anche nella conoscenza più banale: nella conoscenza della vita quotidiana, in quella nella quale definiamo questo come un carro e quell'altro come un'automobile. La nostra spiritualità, infatti, non è un vestito della festa che si manifesti solo nelle grandi occasioni, ma è il carattere della nostra natura, che si deve poter scorgere in tutto ciò che è umano.

Contemplazione e tecnica

Se pensiamo un momento alla tecnica, vedremo comparire anche lì qualche cosa che trascende la pura vita animale. Se c'è una attività diretta proprio al bene dell'uomo in quanto animale, all'utile, questa è la tecnica: quando pensiamo al tecnico, o meglio all'uomo in quanto tecnico, all'*homo faber*, lo pensiamo più vicino al castoro che non a un Angelo. Eppure anche nella tecnica si manifesta la spiritualità dell'uomo. Non sembra infatti che la tecnica dei castori progredisca, mentre progredisce quella dell'uomo. Si dirà: sono i bisogni che la fanno progredire. Tutt'altro: è la tecnica che fa sentire nuovi bisogni. I bisogni animali dell'uomo sono infatti fondamentalmente sempre gli stessi: mangiare, bere, dormire, ripararsi dalle intemperie, ecc. Noi sentiamo oggi il bisogno di una cucina a gas o di un frigorifero elettrico non perchè si siano destate nuove esigenze animali, ma perchè sappiamo che ci sono cucine a gas e frigoriferi elettrici coi quali si fa più presto e si impiega meno fatica a far da mangiare e si conservano meglio i cibi.

Se ora ci domandiamo quale molla, sopra tutto, fa progredire la tecnica, dobbiamo rispondere che è l'interesse teoretico, l'interesse speculativo, l'interesse per il problema in sè. Questa affermazione farà forse ridere gli uomini d'affari — e farà ridere anche co-

loro che leggono gli elogi della tecnica solo sui libri; ma chi ha avuto la ventura di stare vicino ad un tecnico appassionato (e quale mai tecnico non appassionato può far progredire la tecnica?) sa che la molla del suo lavoro è l'interesse teoretico. Dietro il tecnico, a stimolarlo, a dargli i mezzi, ci sarà un imprenditore che mira al profitto o uno stato totalitario che mira alla potenza, ma gli uomini d'affari non riuscirebbero a far quattrini, e i politici avidi di potenza non avrebbero strumenti a loro disposizione se non adoperassero i risultati ottenuti da ricercatori appassionati, che sono spesso uomini candidi, più affini ai poeti e agli scienziati puri che ai loro finanziatori, e spesso, come attesta la storia contemporanea, sono angosciati al pensiero dell'uso che può essere fatto delle loro scoperte.

Ho preso l'esempio della tecnica proprio perchè essa è l'attività umana più orientata ai bisogni della vita animale: ma cosa dobbiamo dire dell'arte, della filosofia, della religione? Di queste attività umane nelle quali si manifesta la passione dell'uomo per l'inutile, l'interesse per ciò che non serve ai bisogni animali?

Libertà e spiritualità

Pensiamo agli atteggiamenti pratici che seguono alla conoscenza intellettiva.

Pensiamo alla libertà, che è, come abbiamo visto, radicata nella capacità dell'uomo di conoscere l'universale. E pensiamo specialmente ai casi in cui l'uomo, con la sua libertà, si manifesta indifferente anche alla sua vita animale, alla sua conservazione. È possibile che un ente distrugga la sua natura? E allora, se l'uomo accetta volontariamente la morte, vuol dire che è qualche cosa di più di ciò che con la morte si distrugge. Non paragoniamo, per carità, la morte liberamente accettata dall'uomo col suicidio del cane che si lascia morir di fame sulla tomba del padrone. A questo sarà paragonabile il suicidio della fanciulla che ha perduto l'amato bene o, in genere, dell'uomo che ha perduto una persona cara: suicidio dovuto a una carenza vitale, a incapacità di reagire, di ristabilire il proprio equilibrio dopo una scossa. Ma ben altro è l'accettazione volontaria della morte per un ideale morale, ossia non perchè si è incapaci di vivere, ma per affermare in modo più alto e più forte il proprio essere. E, infatti, anche le teorie materialistiche, quando chiedono all'uomo il

sacrificio della propria vita, debbono cercare un surrogato di spiritualità e di immortalità, debbono parlare della gloria, o del bene del popolo ipostatizzando questo popolo fino a farne la sostanza spirituale dell'umanità. Se infatti l'umanità fosse un gregge di animali bruti si potrebbe sì capire che il padrone del gregge ne sacrificasse uno o dieci, per salvarsi il resto, ma non si potrebbe capire perchè uno del gregge dovesse sacrificarsi volontariamente per gli altri: uno varrebbe l'altro.

Riflessione e spiritualità

Abbiamo connesso queste osservazioni con l'argomento tomistico che dimostra la spiritualità dell'anima dalla conoscenza dell'universale. Vediamo ora quello che inferisce la spiritualità dell'anima dalla riflessione.

Se il principio intellettivo fosse corporeo, dovremmo dire o che esso è un corpo per conto suo, accanto al corpo animato di vita sensitiva, oppure che è lo stesso corpo animato. La prima ipotesi è scartata, poichè il principio intellettivo è forma sostanziale del corpo. Resterebbe dunque la seconda, che è quella storicamente propugnata dalle filosofie materialistiche. Secondo questa ipotesi la conoscenza intellettiva si svolgerebbe mediante un organo corporeo, il cervello. Ora, ci si domanda, in tal caso sarebbe possibile l'autocoscienza? Il soggetto avrebbe bisogno di un organo corporeo per conoscere: quindi dovrebbe averne bisogno anche per conoscere il suo conoscere; ma se l'organo è già impegnato nella conoscenza diretta, come potrebbe essere disponibile per la conoscenza riflessa? Ci vorrebbe un secondo organo per la riflessione. E allora non avrei più coscienza di conoscere la mia conoscenza; il primo atto conoscitivo non sarebbe autocosciente. L'occhio non vede se stesso mentre vede: può vedersi solo allo specchio, e nello specchio si vede come altro, come vedrebbe qualsiasi altro oggetto [21].

---

[21] Dice S. Tommaso nel *Commento alle Sentenze* che la spiritualità del principio intellettivo si manifesta in questo: « quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cuius operatio sit per organum corporale; cuius ratio est, quia secundum Avicennam, cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet quod organum sit medium inter ipsam et obiectum eius. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cuius species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit

Nella *Summa Contra Gentiles* [22], S. Tommaso applica questo argomento in senso più ampio ed osserva che la riflessione indica una presenza a sè che non è compatibile con l'estensione, la quale disperderebbe, per dir così, il soggetto in una molteplicità di parti e impedirebbe che ci fosse un *sè* in senso proprio, cioè come un soggetto che si possiede in qualche modo nella riflessione. Riflettere, infatti, essere autocoscienti, vuol dire in certo modo possedersi, coincidere con sè, non essere dispersi come è disperso tutto ciò che è esteso.

Si pensi poi che la riflessione è la radice della possibilità di dominarsi. Riflettere su un nostro sentimento, atteggiamento, è il primo passo per poterlo dominare: finchè ci siamo immersi, finchè lo viviamo soltanto, non ne siamo padroni; solo quando lo oggettiviamo possiamo dominarlo.

Ma, si dirà, qualche volta con la riflessione noi ci accorgiamo proprio di essere in certo senso dominati dalla nostra vita animale. Si dice: se non avessi avuto fame o non fossi stato stanco in quel momento non avrei risposto così male, non avrei reagito così vivacemente. Ma questo prender coscienza della nostra dipendenza dal corpo non è già una prova che siamo più di quello che si è lasciato dominare? Questo aver coscienza di essersi lasciati dominare non è una prova che emergiamo per una parte di noi dall'animalità? Se fossi tutto dominato, non mi accorgerei di essere dominato. Non si ha coscienza di essere chiusi in una stanza se non si ha una idea di ciò che è fuori della stanza stessa, e, vorrei dire, se non si è vissuti un po' fuori della stanza.

Il terzo argomento tomistico, quello che si fonda sulla nostra capacità di conoscere tutti i corpi, mi sembra vada ricondotto a quello della conoscenza dell'universale [23].

---

possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam ». *In II Sentent.*, dist. XIX, q. 1, 1, art. 1.

[22] Lib. II, cap. 49.

[23] S. Tommaso lo svolge nella *Summa theol.*, I, q. 75, art. 2. Cfr. F. Locatelli, *Alcune note sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima in S. Tommaso*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », XXXIII (1941), pp. 413-418.

Conclusione

Queste considerazioni ci portano a concludere che ci sono in noi attività indipendenti dal corpo, e perciò che il soggetto di tali attività è indipendente dal corpo.

Si noti, innanzi tutto, per non trovare contraddizioni con quel che si è detto prima, che non abbiamo cercato prove della nostra spiritualità in pretese intuizioni dello spirituale, ma nel *modo* in cui conosciamo gli stessi corpi [24].

Anche la conoscenza intellettiva, dunque, dipende in certo modo dal corpo, come è attestato dal fatto che quando il cervello subisce certe lesioni, l'uomo è impedito anche nella conoscenza intellettiva. Ma questo si può spiegare senza negare la spiritualità dell'anima, se si ammette che, mentre per la conoscenza sensitiva il corpo è *consoggetto* di attività (ossia *chi* opera, chi sente, è il corpo animato, non l'anima sola), per la conoscenza intellettiva invece il corpo fornisce l'*oggetto* (l'immagine) dal quale con l'intelletto astraiamo la specie intelligibile e formiamo il concetto.

Compatibilità dei due aspetti della vita umana

Vediamo ora, prima di trarre le conseguenze sull'immortalità e l'origine dell'anima, come si conciliino l'affermazione che l'anima è forma sostanziale del corpo e quella della sua spiritualità. E ricordiamo una cosa: le due affermazioni di cui sopra ci sono state imposte dai fatti: l'una dal fatto che *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore;* l'altra dal fatto che l'uomo conosce ed opera manifestando una sua trascendenza rispetto al mondo corporeo; la teoria che deve conciliare queste due affermazioni deve dunque rispettare i fatti dai quali esse

---

[24] Quindi non siamo d'accordo col compianto Padre Brémond, il quale in un suo articolo, per altro ricco di spunti felici, *Le syllogisme de l'immortalité*, in « Revue philosophique de Louvain », 46 (1948), pagg. 161-176, poneva come premessa della dimostrazione dell'immortalità la proposizione: *qui cogitat aeterna est aeternus*. Non: *qui cogitat aeterna*, dice S. Tommaso, ma caso mai: *qui cogitat temporalia sub specie aeternitatis*. Si capisce che, ponendo così la premessa dell'argomentazione, il P. Brémond giudicasse poi difficile conciliarla con la teoria tomistica della conoscenza per astrazione e postulasse una conoscenza soprannaturale per dimostrare l'immortalità.

partono. E ci sembra che questo sia proprio il pregio della antropologia tomistica. Altre teorie sull'uomo saranno forse più sistematiche (è abbastanza facile essere sistematici quando non ci si preoccupa troppo di rispettare tutto ciò che l'esperienza attesta): non credo che altre siano più rispettose di quella complessa realtà che è l'uomo.

Si tratta dunque di conciliare l'affermazione che l'anima è forma con l'affermazione che l'anima sussiste per sè, indipendentemente dalla materia che informa. S. Tommaso si pone la difficoltà in questi termini: « Ciò che ha l'essere per sè non può unirsi al corpo come forma, perchè la forma è una condizione dell'essere della cosa: perciò l'essere non appartiene alla forma per sè presa [ma alla cosa formata]. Ora il principio intellettivo ha l'essere per sè ed è sussistente, come abbiamo detto. Dunque non può unirsi al corpo come forma di esso ». E risponde: « L'anima comunica quell'essere per cui sussiste alla materia con la quale si unisce in un'unica sostanza; sì che l'essere del composto è l'essere dell'anima. Il che non avviene nelle altre forme che non sono sussistenti; e perciò l'anima umana conserva il proprio essere, quando sia distrutto il corpo, e non le altre forme » [25]. Mentre in tutti gli altri enti corporei *chi* ha l'essere è il composto di forma e materia — e la forma partecipa dell'essere del composto — nell'uomo chi ha l'essere è l'anima, la quale lo comunica al composto, sì che l'uomo partecipa dell'essere dell'anima, esiste in virtù dell'essere dell'anima. La quale anima è principio di attività molteplici, alcune delle quali si esercitano mediante un organo corporeo (le attività sensitive), mentre altre si esercitano indipendentemente dal corpo (le attività intellettive).

Tale molteplicità e varietà di aspetti della vita e delle attività umane ci impone di ammettere nell'anima diverse facoltà, alcune dipendenti nell'agire da un organo corporeo, altre indipendenti

---

[25] « Praeterea, id quod secundum se habet esse non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma. — Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliae formae ». *Summa theol.*, I, q. 76, art. 1. Cfr. anche *Q. d. De spirit. creaturis*, art. 2, ad 8 um; *Q. d. De anima*, art. 2, ad 1 um.

dal corpo. Si capisce quindi la necessità di distinguere l'anima, l'essenza dell'anima, che è forma sostanziale del corpo, dalle sue facoltà, alcune delle quali esercitano la loro attività indipendentemente dal corpo [26]. Si badi però che la ragione dell'indipendenza di certe facoltà sta nella natura dell'anima, nella sua natura di forma sussistente e, come tale, trascendente quel corpo che pure va a costituire [27].

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Dalla spiritualità dell'anima, dal suo essere forma sussistente, segue la sua incorruttibilità.

Per dimostrare che l'anima umana è immortale, ossia che di *fatto* non perirà, bisogna prima dimostrare che è incorruttibile, ossia che ha la *capacità di non morire*.

Una cosa, dice S. Tommaso, può corrompersi *per se* o *per accidens*, ossia o in se stessa o perchè le viene a mancare qualche cosa di cui ha bisogno per esistere. *Per se* si corrompe un corpo, perchè si dissolve nelle parti di cui è costituito (si separano materia e forma, la sua materia assume un'altra forma sostanziale); *per accidens* si corrompono le forme materiali, perchè separate dalla materia non possono esistere, perchè *chi* esiste è il composto e non la forma, perchè non sono forme sussistenti. Ma l'anima umana non è ne composta di materia e forma, nè dipendente nell'essere dal corpo: è spirituale, è forma sussistente, dunque non è corruttibile nè *per se* nè *per accidens* [28]. In quanto forma è il principio dell'essere, poi-

---

[26] « ... Anima humana est quidem separata, sed tamen in materia ... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae ». *Summa theol.* I, q. 76, art. 1, ad primum.

[27] « Ad quartum dicendum quod anima humana non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma ». *Ibid.*, ad quartum. Cfr. *II Contra Gent.*, cap. 69; *Q. d. De spirit. creaturis*, art. 2; *Q. d. De anima*, art. 1.

[28] *Summa theol.*, I, q. 75, art. 6. Se ne veda un eccellente commento in A. Coccio, *Il problema dell'immortalità dell'anima nella* Summa theologiae *di S. Tommaso d'A.*, in « Riv. di filosofia neoscolastica », XXXVIII (1946), p. agg. 298-306.

chè dunque sussiste come forma, non può perdere l'essere. Un bronzo che abbia forma di sfera può perdere la forma sferica (se è fuso, per esempio), ma se la sfera sussistesse come tale non potrebbe perdere la sfericità; ora l'essere sta alla forma come la rotondità sta alla sfera [29].

Questo argomento ha lasciato perplesso più di un interprete, a cominciare da alcuni contemporanei di S. Tommaso. E la ragione della perplessità è questa: sembra che S. Tommaso attribuisca alle sostanze create una vera e propria necessità. Non ha forse il coraggio di dire che l'essere compete alla forma come la rotondità compete al circolo? Dove se ne va allora la contingenza di ogni creatura, quella che S. Giovanni Damasceno (o meglio i suoi traduttori latini) chiamava la *vertibilitas in nihilum?* — Qui — si dice — S. Tommaso si è lasciato prendere la mano dal naturalismo aristotelico, ed ha pensato gli Angeli e le anime umane sul modello delle intelligenze separate di Aristotele o dei suoi interpreti arabi.

Ma lo stesso S. Tommaso risponde così all'obiezione: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum* [30]. È Dio che ha liberamente creato le cose con le loro nature, con le loro esigenze: tali esigenze ci rivelano quindi non già una fatalità, ma la stessa volontà divina, il finalismo che Dio ha dato alle creature.

Nell'ambito di tale finalismo va collocato anche l'argomento che parte dal desiderio naturale dell'uomo di vivere sempre. Ogni ente tende a conservarsi nell'essere, ma quelli che conoscono l'essere solo *ut nunc*, come gli animali bruti, desiderano essere *nunc*, l'uomo che conosce l'essere come tale desidera essere senza limiti, essere sempre [31].

Origine dell'anima umana

Poichè l'anima umana è forma sostanziale del corpo, non è ragionevole ammettere che essa preesista al corpo. Ma poichè è spirituale, ossia poichè è forma sussistente, essa non può sorgere per

29 II *Contra Gent.*, cap. 55, 2° argom.
30 II *Contra Gent.*, cap. 55, 13° argom.
31 *Ibid.*, 12° argom. Sulla *naturalità* di questo desiderio si tornerà nell'*Etica*.

generazione. Cosa vuol dire infatti per una forma sorgere per generazione? Vuol dire sorgere al sorgere del composto (del corpo di cui è forma). Non è infatti la forma quella che è generata, ma il corpo. E quando un corpo è generato, è generata, *per accidens*, anche la sua forma sostanziale; ossia è trasformata la materia. Ora ciò che sorge al sorgere di un'altra cosa, di un tutto di cui fa parte, dipende nell'essere da questo tutto; perciò, se vi è una forma che non dipende nell'essere dal corpo di cui è forma, ma è sussistente, ha l'essere in proprio, questa forma non potrà sorgere per generazione. Dovremo dunque ammettere che l'anima umana cominci ad essere solo *nel* corpo di cui è forma, ma *non dal* corpo, dipendentemente dal corpo di cui è forma: il suo sorgere non è un trasformarsi della materia: è un sorgere dal nulla. Ora solo Dio può fare che una cosa *sia* dal nulla, e questo fare che una cosa sia dal nulla è il *creare*. L'anima è dunque creata dal nulla nel momento in cui va ad informare il corpo. *Creando infunditur et infundendo creatur* [32].

OBIEZIONE

Ma se l'anima è creata, mentre noi sappiamo che l'uomo è generato, come è ancora possibile dire che l'anima intellettiva è l'unica forma dell'uomo? Sembrerebbe necessario affermare che il corpo umano, con la sua forma sostanziale, sorga per generazione e che in questo corpo Dio creatore infonda l'anima razionale.

D'altra parte abbiamo visto che se poniamo, nell'uomo, l'anima razionale *accanto* al corpo, non spieghiamo più la profonda unità

---

[32] « Respondeo: dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album ... Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est: unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem ». *Summa theol.*, I, q. 90, art. 2.

della vita umana. Dobbiamo dunque pensare che quando l'anima razionale è infusa, essa, come ogni nuova forma sostanziale, si sostituisce alle forme precedenti e resta nell'uomo l'unica forma.

Il problema del *quando* l'anima umana sia creata ed infusa nella materia è un problema scientifico piuttosto che filosofico: i medievali pensavano che l'embrione umano fosse animato prima da un'anima vegetativa, poi da un'anima sensitiva e solo ad un certo punto dello sviluppo embrionale fosse infusa da Dio l'anima razionale; che ci fossero quindi delle trasformazioni sostanziali durante lo sviluppo embrionale. Le ricerche biologiche, invece, hanno messo in luce la unità dello sviluppo embrionale, sì che oggi un filosofo tomista deve pensare che al momento della unione delle cellule germinali, quando è sorto lo zigote, sia sorto anche l'uomo. L'anima razionale è infusa da Dio nell'atto stesso del concepimento, quando le cellule germinali cessano di essere una parte degli organismi genitori ed assumono la nuova forma sostanziale, che è appunto l'anima umana della nuova creatura. L'anima creata non può svolgere subito tutte le sue attività, come del resto non le svolge neppure nel neonato, ma si foggia, per dir così, il suo corpo e manifesta la sua pienezza di attività solo quando il corpo è pienamente sviluppato.

Soluzione di alcune difficoltà

Nei capitoli 80 e 81 del secondo libro *Contra Gentiles*, S. Tommaso prende in considerazione alcune difficoltà intorno al problema dell'immortalità e dell'origine dell'anima.

Anche nella soluzione di queste difficoltà si manifesta l'onestà e la sincerità del procedimento tomistico. Si disse che la dottrina tomistica sull'anima umana è soprattutto il riconoscimento di dati di fatto. Alla domanda: si può vedere come questi dati di fatto si sistemino, si organizzino? si può vedere come quelle caratteristiche della vita umana che abbiamo studiate sgorghino, per dir così, dall'essenza dell'anima? S. Tommaso risponde: fino a un certo punto ... « Has autem rationes ... ... *tentandum* est solvere ». E infatti questi problemi sull'origine e sul destino dell'anima sono fra quelli nei quali più particolarmente si manifestano i limiti della ragione umana e la necessità — se si vuole avere una soluzione adeguata — di ricorrere alla Rivelazione.

Una prima obiezione è questa: se le anime umane sono individuate dalla loro unione col corpo, come è possibile che restino distinte quando siano separate dai corpi?

S. Tommaso risponde: l'individualità di un'anima umana è corrispondente (*simul*) alla sua infusione in un corpo, ma non è

dipendente da questa. Ogni anima esce individuata dalle mani di Dio — per dir così — sebbene sia ordinata ad informare una materia. Del resto non dobbiamo immaginare il corso della natura da una parte e l'atto creativo dall'altra: tutto il corso della natura è effetto della libera creazione di Dio, è nelle mani e sotto l'occhio di Dio, per dir così; e per Dio non c'è il prima ed il poi. Nel creato prima c'è il corso delle generazioni, da Adamo fino al giorno della concezione di Tizio e poi la nascita di Tizio; ma Dio vuole *ab aeterno* che il corso delle generazioni si svolga in quel determinato modo e che ad un certo momento *sia* l'anima intellettiva di Tizio. Affermare che l'anima umana è creata immediatamente da Dio vuol dire che l'anima umana non è semplicemente un modo di essere, una determinazione della materia che si trasforma, ma che ogni anima è un ente, una nuova sostanza, e, come tale, non può venire all'essere se non per un atto creativo di Dio. Ora Dio crea ogni anima destinandola ad informare quella materia che è passata attraverso quel ciclo di forme nel corso delle generazioni. Come si diceva nel capitolo sesto della prima parte, non dobbiamo immaginarci che l'anima di Socrate potesse essere creata indifferentemente nella Atene del V secolo, o fra i selvaggi della Patagonia, o nella New York del secolo XX: Dio l'ha creata così, perchè andasse a informare quella materia così e così "segnata" dal corso delle generazioni. Nulla di strano, quindi, che noi portiamo le tracce delle generazioni che ci hanno preceduto non solo nel colore dei nostri occhi o della nostra pelle, ma anche nelle tendenze del nostro carattere e nelle nostre inclinazioni. Per questo S. Tommaso afferma che, anche dopo la separazione dal corpo, le anime conservano un orientamento al proprio corpo [33].

Un'altra obiezione dice: come potrà vivere, come potrà essere attiva l'anima separata dal corpo, dato che tutte le sue attività, in un modo o in un altro, dipendono dal corpo? Si è detto infatti che

---

[33] « Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes ». II *Contra Gent.*, cap. 81.

il corpo non è *soggetto* della conoscenza intellettiva; esso però fornisce l'*oggetto* (ossia le immagini) dalle quali sono astratti i concetti. Donde trarrà dunque i concetti l'anima separata? E la questione si aggrava se si pensa che — secondo S. Tommaso — l'uomo non può neppure richiamare alla mente un concetto già posseduto senza richiamare nello stesso tempo una immagine.

S. Tommaso risponde che la necessità di avere il corpo perchè ci fornisca l'oggetto, la materia, della conoscenza intellettiva è ben diversa dalla necessità di averlo come consoggetto di operazione; non è infatti concepibile un'attività senza il soggetto operante, ma è concepibile che un'attività alimentata, per dir così, da certi oggetti, sia, in condizioni diverse, alimentata diversamente. Si tratterebbe, insomma, di ammettere una soluzione berkeleyana per la conoscenza dell'anima separata. Per Berkeley è Dio che ci manda le idee delle cose, senza l'intermediario del mondo corporeo, perchè per lui il mondo corporeo non ha una propria esistenza; per un tomista, ben certo dell'esistenza del mondo corporeo, l'illuminazione divina diretta supplisce a quella che è la fonte normale delle nostre idee e l'ambiente normale dell'uomo quando la morte toglie l'uomo da questo suo naturale ambiente.

Il posto dell'uomo nel mondo

Terminiamo la psicologia razionale riportando un articolo tomistico che ce ne offre una mirabile sintesi. Il problema è se l'intelletto umano conosca le cose corporee per astrazione dalle immagini sensibili, e S. Tommaso lo risolve per via deduttiva, in base alla sua metafisica dell'uomo, così: « L'oggetto della conoscenza è proporzionato alla facoltà conoscitiva. Ora vi sono tre gradi di facoltà conoscitive. Una è quella che è atto di un organo corporeo, ed è il senso: e perciò l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è la forma [34] *così come esiste nella materia* corporea. E poichè tale materia è principio di individuazione, ogni potenza sensitiva conosce soltanto il particolare. Vi è poi una virtù conoscitiva la quale nè è atto di un organo corporeo nè è in alcun modo unita alla materia, come è l'intelletto angelico; e l'oggetto di tale virtù conoscitiva è la forma sus-

[34] La forma è ciò per cui ogni cosa è conoscibile, perchè la forma è il principio di determinazione, ed ogni cosa è conoscibile in quanto è determinata.

sistente senza materia. Sebbene infatti gli angeli conoscano le cose materiali, non le conoscono se non in un oggetto immateriale, ossia in se stessi o in Dio. L'intelletto umano infine sta in mezzo: non è infatti atto di un organo corporeo, ma è però facoltà di un'anima che è forma del corpo, come abbiamo detto. E perciò gli è proprio il conoscere, sì, la forma esistente individualmente nella materia, *ma non a quel modo in cui è nella materia.* Ora conoscere ciò che è nella materia individua non a quel modo in cui è nella materia vuol dire astrarre la forma dalla materia individuale che è rappresentata nell'immagine sensibile. E perciò si deve concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali per astrazione dalle immagini sensibili, e attraverso le cose materiali, così considerate, perveniamo ad una certa conoscenza delle cose immateriali, laddove gli angeli conoscono le cose materiali attraverso le immateriali »[35].

Questo articolo è ricco di significato. Riassume una tradizione e introduce in essa una nota personale. Ha una bella inquadratura neoplatonica: l'uomo collocato all'orizzonte di due mondi: il mondo corporeo e il mondo spirituale. Ma dà a questa affermazione tradizionale un particolare significato che merita di essere sottolineato: l'uomo manifesta la sua spiritualità nel modo in cui conosce (e potremmo aggiungere: in cui tratta) le cose corporee. La spiritualità dell'uomo non è un vestito della festa che si tiri fuori in casi eccezionali, non è evasione dal mondo della vita quotidiana, non è intuizione di intelligibili puri; ma si manifesta nel particolare modo in cui l'uomo conosce il mondo dell'esperienza.

---

[35] *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1.

ETICA GENERALE

Capitolo Primo

CARATTERE DELLA FILOSOFIA MORALE

Concetto della filosofia morale

Si definisce generalmente la filosofia morale come la scienza di ciò che si deve fare e di ciò che si deve evitare. Meglio sarebbe forse definirla come la scienza di ciò che l'uomo *deve essere*, poichè la vita morale non consiste soltanto nel *fare* in senso stretto, ma nell'orientare tutta la nostra attività, anche le attività immanenti [1], contemplative, in un determinato modo, verso un determinato ideale umano [2]. Non sempre le più alte figure morali sono quelle che hanno *fatto* di più e, se la loro attività ha avuto grandi risultati esteriori, questi sono stati piuttosto una conseguenza di ciò che quegli uomini sono *stati* che non di ciò che hanno fatto. Del resto, per la stessa bontà del fare ha una grande importanza la bontà del nostro atteggiamento contemplativo, per dir così. Voglio dire, come osserva giustamente N. Hartmann [3], che le nostre cattiverie, i nostri egoismi nascono spesso da una nostra cecità di fronte ai valori: dal fatto che passiamo il più delle volte accanto ai valori, accanto alla bontà,

---

[1] Ricordiamo che si intende per azione immanente quella che termina nel soggetto stesso operante, che perfeziona il soggetto stesso operante, come il conoscere e il volere. All'azione immanente si contrappone l'azione transitiva che termina fuori del soggetto operante, ad un effetto esterno al soggetto, come lo scaldare o il battere.

[2] Si vede quindi fin da ora che una dottrina morale non può prescindere, anzi si radica sempre in una concezione dell'uomo: ecco perchè svolgiamo alcune nozioni di filosofia morale dopo avere svolto quelle di psicologia filosofica.

[3] *Ethik*, Berlin, De Gruyter, 1935, pagg. 7-8.

alla bellezza, alla freschezza, all'ingenuità, senza vederle, senza accorgercene. Siamo così affaccendati, così preoccupati delle nostre faccende, che spesso non ci accorgiamo dei valori, specialmente di quelli che si incarnano negli altri uomini: non sappiamo aprire gli occhi, non sappiamo metterci nei panni degli altri. La carità è prima di tutto comprensione.

Più esatta, quindi, della definizione secondo la quale la filosofia morale, o l'etica [4], sarebbe la scienza di ciò che dobbiamo fare, è la definizione tomistica secondo la quale *subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem* [5]. *Operatio*, infatti, vuol dire qualsiasi attività umana, e il fine è, come cercheremo di far vedere, il motivo del dover essere.

La filosofia morale come scienza pratica

Ma, contro la possibilità della filosofia morale si pongono alcune difficoltà.

1) Il problema morale è un problema di competenza della filosofia? È forse la filosofia quella che deve dirci come dobbiamo operare? Ma allora è la filosofia quella che stabilisce le norme morali, e prima della filosofia non ci sarebbe moralità. Che se, invece, come sembra più ovvio, la filosofia morale, l'etica, non ha che da scoprire, da trovare una moralità già esistente, essa non farà che descrivere i costumi umani e non darà alcuna norma; parlerà delle azioni e delle passioni umane come la geometria parla di triangoli e di quadrati — come voleva Spinoza — senza decretare nulla, senza dar norme.

A questa obiezione rispondiamo con N. Hartmann [6] che la filosofia morale dà le norme non perchè le crei essa stessa, ma perchè le scopre, le mette in luce, le giustifica, come la geometria insegna i teoremi non perchè li crei essa stessa, ma perchè scopre le verità geometriche. E allora, si dirà, rieccoci nella posizione di Spinoza e di tutti i fautori di un'etica puramente descrittiva. No, perchè le verità morali non sono verità che esistano già fatte, come quelle della

---

[4] Adopreremo sempre come sinonimi i termini *filosofia morale* ed *etica*.
[5] *In libris Ethicorum Aristotelis*, lib. I, lectio 1ª, n. 3.
[6] *Ethik*, pagg. 25 ss.

geometria, ma verità che debbono essere; l'etica non ha da descrivere il costume umano, ma da scoprire l'ideale umano. Si dirà: ma un ideale è per definizione una cosa che non c'è ancora, che non è ancora attuata, e allora come si fa a scoprirlo? Si scopre ciò che già esiste, non ciò che deve esistere. Vedremo più avanti che l'ideale umano è il fine dell'uomo in quanto uomo, e che la finalità di un ente può essere in certo modo scoperta nella sua natura. Qui vogliamo solo osservare che in questo senso, nel senso di scienza di ciò che deve essere attuato, l'etica è scienza pratica o, come mi sembra più esatto, filosofia della pratica. Non mi sembra infatti che ci sia altro modo per dare un senso accettabile all'affermazione che la filosofia morale è scienza pratica. Se infatti si intende per scienza pratica una scienza ordinata all'azione come a fine, qualunque scienza può essere pratica. La fisica teorica è diventata enormemente "pratica" in questo periodo di ricerche atomiche; il materialismo dialettico, che è una metafisica, è "pratico" quando lo si adopera come arma di propaganda. E, d'altra parte, se si guarda al fine, anche una tecnica può essere scienza speculativa, quando, per es., è materia di studio per uno studente che si prepara all'esame[7].

La filosofia morale è dunque scienza *pratica* perchè è la scienza di ciò che deve essere fatto, dell'operabile, e non di ciò che è fatto; ma è scienza, e sotto questo aspetto, quanto al *modus sciendi*, è scienza, è sapere, è speculazione.

---

[7] S. Tommaso distingue tre modi in cui si può dire che una scienza è speculativa (a cui si possono far corrispondere tre modi in cui una scienza si dice pratica): *ex parte rerum scitarum*, *quantum ad modum sciendi* e *quantum ad finem*, e fa vedere che i medesimi oggetti possono esser conosciuti con scienza speculativa o pratica quando si tratta del *modus sciendi* o del fine. *Summa theol.*, I, q. 14, art. 16. Se si bada al fine, dunque, la speculatività o la praticità dipendono dall'intenzione del soggetto conoscente e non possono definire il carattere di una scienza. Si veda la trattazione di questo problema negli eccellenti *Principes de morale* di O. LOTTIN, pagg. 13 ss. La soluzione di Dom Lottin, tuttavia (pagg. 22 ss.), che pur contiene osservazioni giustissime, non mi sembra soddisfacente, perchè distingue tre possibili atteggiamenti del filosofo moralista, non tre tipi di scienza. La distinzione di Dom Lottin, insomma, è fatta in base al fine, mentre noi vorremmo definire la praticità in base alla *res scita*.

2) Un'altra obiezione è questa: che sia la filosofia quella che scopre le norme morali proprio non si direbbe. Forse che l'uomo comune, l'uomo della strada, non sa benissimo quel che deve fare? Forse che il filosofo e l'uomo comune non sono sullo stesso piano per quel che riguarda la conoscenza morale?

In questa obiezione si confondono spesso due cose: la conoscenza di ciò che dobbiamo fare con la capacità e la voglia di fare ciò che dobbiamo. Si veda, per esempio, questa osservazione di Remo Cantoni: « La filosofia della morale non è chiamata a insegnare agli uomini a vivere, di questo ha sempre riso di gusto e continuerà a riderne l'onest'uomo che per ben operare non ha affatto bisogno di filosofia. L'etica non si sostituisce al *concreto impegno morale*, alle concrete responsabilità che gli uomini hanno verso la vita, ma li aiuta a scorgere le forme e i ritmi in cui la vita morale si attua, li aiuta ad aver fede nell'idealità che ha sempre agito nel mondo per vincerne l'inerzia ... » [8]. Non bisogna confondere quella che Juvalta chiama l'*esigenza giustificativa* con l'*esigenza esecutiva:* la prima è soddisfatta quando si è dimostrato che una certa norma, o un complesso di norme morali, è conforme alla natura umana o, in termini più generici, ha un valore oggettivo; l'esigenza esecutiva è soddisfatta quando si sono indotti gli uomini ad osservare quel complesso di norme [9]. Ora la filosofia morale deve soddisfare solo l'esigenza giustificativa; l'altra, l'esigenza esecutiva, è « oggetto di azione educativa, non di dimostrazione teorica; è formazione, non informazione; è problema pedagogico o politico, non problema di scienza morale. Al modo stesso e per la ragione medesima che non è un problema di logica far che gli azzeccagarbugli rinuncino ai sofi-

---

[8] *Le antinomie della vita morale*, in « Studi filosofici », I (1940), pag. 77. Stessa confusione in G. CALOGERO, *Etica, Giuridica, Politica*, Torino, Einaudi, 1946, cap. XIII.

[9] « L'esigenza giustificativa è soddisfatta quando il fine, a cui è ordinata la norma, sia giudicato da tutti come il fine superiore per tutti a ogni altro fine, cioè tale che ciascuno debba riconoscere giusto per sè e per gli altri che sia anteposto ad ogni altro; e quindi giusto che sia seguita la condotta corrispondente.

« L'esigenza esecutiva è soddisfatta quando il motivo o i motivi che inducono all'osservanza effettiva della norma, sono di tale natura ed efficacia da legittimare la presunzione che in ciascuno e in qualsivoglia circostanza possano essere anteposti a ogni altro ordine di motivi ». E. JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di L. Geymonat, Torino, Einaudi, 1945, pag. 4.

smi, o un problema di igiene l'abituare alla temperanza, o un problema di enologia obbligare a ber vino un astemio »[10].

Compito dell'etica

Ma anche se l'obiezione si riferisse soltanto alla conoscenza morale e non all'impegno morale, che è un'altra cosa, bisogna osservare prima di tutto che la coscienza morale, che serve all'uomo da guida per sapere che cosa egli debba fare, non è qualche cosa di così infallibile e perfetto che non abbia bisogno di essere illuminata e formata. E come si formerà la coscienza morale se non con la riflessione razionale? E che altro è la filosofia se non riflessione razionale sulle cose, in questo caso: sulla vita morale? Si dirà forse che la filosofia non basta a formare la coscienza morale. Sottoscrivo senz'altro a questa osservazione; ma altro è dire che una cosa non basta, altro è dire che non ci vuole; altro è dire che non è sufficiente, altro è dire che non è necessaria.

Dato e non concesso, poi, che la coscienza morale fosse perfetta in tutti gli uomini ed infallibile, resterebbe sempre alla filosofia morale il compito che ha, in generale, la filosofia: quello di giustificare criticamente le certezze spontanee dell'uomo. Sarebbe un po' come se uno obiettasse alla metafisica: ma perchè preoccuparsi della verità del principio di non contraddizione o di causalità, quando ogni persona di buon senso adopera costantemente questi principî? A questa domanda risponderemmo che la metafisica vuol vedere appunto se la persuasione dell'uomo comune è fondata e giustificata. E come il Garrigou-Lagrange osserva che la metafisica dell'essere non è in fondo se non un rendere esplicite, un giustificare razionalmente le verità di senso comune, così si potrebbe osservare che la filosofia morale tomistica non è altro che un rendere razionalmente espliciti i presupposti della vita morale, della morale vissuta.

---

[10] *Op. cit.*, pag. 6.

3) Ma perchè non fermarsi ad un'etica puramente descrittiva, che potrebbe davvero esser scienza in senso rigoroso, nella quale tutti potrebbero andare d'accordo; perchè non limitarsi ad una scienza dei costumi come vogliono i positivisti?

Rispondo: per una ragione analoga a quella per cui non ci si può, nel sapere teoretico, fermare alla scienza, ma bisogna andare oltre ed elaborare anche una metafisica: e cioè perchè di fatto non se ne può fare a meno. Chi dice di non voler fare una metafisica, ha già, implicita, una sua metafisica; analogamente, ed *a fortiori*, chi dice di non voler fare un'etica normativa, la presuppone continuamente, perchè non può rinunciare, sotto pena di non essere uomo, a dare delle valutazioni morali.

Uno di coloro che hanno combattuto più decisamente l'idea di un'etica normativa ed hanno voluto ridurre la morale a scienza descrittiva del costume, il positivista L. Lévy-Bruhl, ammette poi che dallo studio oggettivo dei fatti sociali si possa dedurre una « arte morale razionale » per migliorare la società. Ma per migliorare bisogna sapere qual è il meglio, e che cosa è il meglio se non il dover essere? Lévy-Bruhl risponde che « il sociologo può constatare nella realtà sociale attuale questa o quella imperfezione senza ricorrere per questo a nessun principio indipendente dall'esperienza. Gli basta dimostrare che una certa persuasione o una certa istituzione sono, per esempio, invecchiate, fuori d'uso, e costituiscono veri e propri *impedimenta* per la vita sociale » [11]. Ho dei seri dubbi sull'applicabilità di questo criterio storicistico. Chi mi dice infatti che certe istituzioni sono invecchiate? Non la società vecchia, ossia quella esistente, poichè per essa quelle istituzioni vanno bene. La società nuova, allora, quella che si deve formare. Ma questa non esiste ancora, e il suo *dover formarsi* sarà presentato sempre dai suoi fautori come una esigenza morale. I riformatori hanno sempre fatto leva sui concetti di giustizia, di umanità, ecc.

---

[11] L. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des moeurs*, Parigi, Alcan, 1903, pag. 273.

Le norme morali sono giustificabili razionalmente?

Alcuni autori contemporanei, seguaci in genere della « filosofia analitica », riconoscono l'irriducibilità delle norme (o delle valutazioni) con le quali si esprimono i giudizi morali, a semplici constatazioni di esperienza; riconoscono quindi l'impossibilità di ricavare norme morali dall'esperienza (diversamente da ciò che ritenevano gli utilitaristi); ma riducono poi le valutazioni morali ad espressioni di emozioni [12]. Per esempio, l'affermazione che l'omicidio è un male esprimerebbe soltanto l'orrore di chi parla per l'omicidio — almeno per i rappresentanti della posizione più estrema — [13] e quindi non sarebbe in alcun modo giustificabile razionalmente, come non è giustificabile razionalmente, non è nè vero nè falso, un senso di orrore.

Ma, se scendiamo dal mondo delle teorie elaborate filosoficamente a quello delle teorie professate, vediamo che a parole moltissimi negano l'esistenza di una norma morale universalmente valida, ma in realtà giudicano la tale azione buona o cattiva assolutamente; anzi, come succede spesso a coloro che hanno delle convinzioni, ma non le giustificano razionalmente, costoro sono, *in concreto* (quando si tratta di dare un giudizio morale) molto più dogmatici di quel che non occorra: molto più dogmatici di colui che professa "dogmi" morali ben determinati.

Due vie per l'etica normativa

Dopo aver affermato il carattere normativo dell'etica, vediamo quali possano essere le vie per elaborare un'etica normativa. Mi pare che si riducano a due: l'intuizionismo morale e la deduzione dell'etica dalla metafisica. L'intuizionismo morale consiste nell'ammettere che la norma morale è un dato immediato, che si ha una intuizione della legge morale, del dovere, del bene. Esso può assumere varie forme, perchè l'intuizione morale può essere intesa come

---

[12] Cfr., di chi scrive, *Il problema della giustificazione delle valutazioni morali in alcuni libri recenti*, in « Riv. di filos. neoscolastica », 1958, pp. 11-31.

[13] Per es., A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1936. La differenza fra questa posizione e l'intuizionismo etico, del quale parleremo, è questa: mentre gli intuizionisti etici ammettono un senso morale con valore universale, gli autori ai quali abbiamo accennato sono in genere relativisti.

sentimento (Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume) [14], o come intuizione di una legge (Kant) o come intuizione di valori (Scheler, N. Hartmann, Juvalta, Geymonat) [15]; in tutte queste forme però c'è un aspetto comune: l'affermazione che l'esperienza morale è un dato ultimo, non ulteriormente giustificabile. Non si può negare che l'intuizionismo morale rifletta in genere un atteggiamento simpatico, perchè, insomma, esso è un affermare che le esigenze morali non possono essere messe in discussione; ma offre però anche difficoltà notevoli, perchè gli uomini non sono sempre d'accordo nel determinare quali siano le norme morali, mentre su un oggetto di conoscenza immediata non ci dovrebbe essere disaccordo. E allora bisognerà dire che la norma morale (o il valore che la determina) è data in un sentimento, in un riflesso soggettivo che varia da individuo a individuo; il che rende piuttosto labile il fondamento della morale e apre le porte al relativismo.

Alcuni autori scolastici [16], che pur ritengono giustificabile metafisicamente la norma morale, pensano tuttavia sia preferibile partire dal sentimento dell'esigenza morale, considerato come un fatto, per elaborare la filosofia morale. Anche O. Lottin pensa che il metodo della filosofia morale, in contrapposto a quello della teologia morale, debba essere quello che egli chiama di induzione metafisica, e che consiste nell'applicare ad un fatto il principio di ragion sufficiente. « Per l'Etica il fatto osservabile dal quale si parte è la presenza in noi della vita morale: l'attività personale vincolata dall'imperativo della ragione, ecco una situazione di fatto, uno stato di cose incontestabile e incontestato » [17].

---

[14] Si veda per questi autori E. GARIN, *L'illuminismo inglese*, Milano, Bocca, 1941.

[15] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, De Gruyter, 2ª ed. 1935; E. JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi, 1945; L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945.

[16] Per es., E. DE BRUYNE, *Ethica*, Antwerpen, 1934. Non ho potuto leggere quest'opera, scritta in fiammingo, ma l'Autore ha espresso le sue opinioni su questo punto anche nell'articolo *Réflexions sur les méthodes en morale* in « Revue néo-scolastique de Philosophie », 1935, pagg. 194-212.

[17] Sono parole di L. Du Roussaux che il Lottin fa sue nei *Principes de Morale*, Lovanio, 1947, I, pag. 50.

Ma l'affermazione che la vita morale consiste nel vincolare la nostra attività all'imperativo della ragione non è una constatazione di fatto: è il frutto di una interpretazione, certo vera, ma molto discussa, di certi fatti che possono essere — se pure a torto — interpretati in modi molto diversi: come effetto della pressione sociale, di pregiudizi borghesi, della "censura" in senso freudiano, ecc.

E poi, che cosa c'è di autenticamente morale non solo nella condotta, ma nelle valutazioni degli uomini? J. Leclercq fa delle giustissime osservazioni in proposito, che vale la pena di riferire. Dopo aver distinto imperativi sociali e imperativi morali, l'Autore osserva come non sia sempre facile, per il soggetto, distinguerli, anche perchè spesso l'educazione aiuta a confonderli. « Si dice, per esempio, a un bambino che è "molto brutto" mentire, e anche che è "molto brutto" mettersi le dita nel naso. Ma la prima azione è male perchè offende la legge morale, mentre l'altra si oppone semplicemente agli usi sociali. Oppure gli si dirà a proposito sia dell'una come dell'altra azione: "non puoi fare questo". Il bambino si vede, così, caricato di una quantità di imperativi, fra i quali non osserva la differenza, e che gli vengono tutti dalla medesima autorità, che si esprime nel medesimo modo. Perciò non bisogna stupirsi che la distinzione chiara fra l'imperativo morale e quello sociale non sia diffusa. La maggior parte degli uomini resta tutta la vita nella confusione » [18].

---

[18] J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain, 1946, pag. 12. Non potremo mai dire abbastanza bene di questo eccellente libro che ha, tra gli altri, il pregio, non frequentissimo, di rivelare l'acuta sensibilità morale dell'A. Il che naturalmente non ci impedirà di dissentire qualche volta da lui. Riferiamo ancora qualche passo significativo. « Un homme commet une faute morale; il a menti ou volé, il en a un regret violent, la pensée de sa faute le poursuit, il donnerait tout pour ne pas l'avoir commise et il voudrait l'effacer par un acte réparateur. Il n'ose plus paraître devant ceux qui ont été les témoins ou les victimes de sa faute: il a l'impression que tout le monde connaît sa perfidie et la condamne. Un autre commet une faute contre le code des convenances mondaines: un jeune homme se rendant à une réunion dans une maison où il est heureux de fréquenter, se méprend à l'entrée et serre la main au domestique. Prenant conscience de sa méprise, il se sent ridicule, rougit de honte, éprouve un regret violent; le tourment de son humiliation ne le quitte pas de toute la soirée et le poursuit encore chez lui; il donnerait tout pour ne pas s'être trompé; il voudrait effacer sa balourdise par un acte réparateur; il a l'impression que tout le monde se moque de lui. Les deux états d'esprit sont tellement semblables qu'il est difficile d'y trouver des différences ... Cependant le premier a péché contre la morale, le second contre les convenances mondaines seules; *et l'un et l'autre a bien conscience du carac-*

Solo non riesco a capire come, nonostante queste giustissime osservazioni, il Leclercq dichiari di voler partire dalla morale considerata come un fatto [19]. Un fatto deve essere qualche cosa di constatabile e ciò che si constata sono soltanto azioni, condotte umane, che si possono interpretare o come ispirate alla moralità o in altro modo. La moralità non è un fatto, ma una essenza, per usare la terminologia fenomenologica; o, se si vuole, la moralità è una *qualità* di certi atti. Non solo: è una qualità che gli atti umani *debbono* avere. Ora ciò che deve essere si deduce (a partire da ciò che è), non si constata. Anche se non ci fosse stato finora nessun atto morale a questo mondo, nondimeno l'attività umana dovrebbe essere moralmente ordinata. Si badi: noi non vogliamo dire che non ci sia o non ci sia stata moralità a questo mondo: anzi crediamo che l'esistenza di grandi figure morali ci aiuti (psicologicamente) moltissimo a "scoprire" la moralità. Ma diciamo che il valore di verità della filosofia morale non dipende dall'esistenza di azioni che attuino l'essenza della moralità.

---

tère de sa faute ». *Op. cit.*, pagg. 9-10. Su quel che è affermato con le parole sottolineate ho dei dubbi. Almeno in questo senso: solo chi si è esercitato un poco nella riflessione morale e ha sensibilità morale si rende conto della differenza; moltissima gente non se ne renderebbe conto. Lo stesso Leclercq osserva che alcuni uomini hanno un senso morale molto affinato, ma sono sprovvisti di senso religioso e di senso sociale, altri per contro hanno uno sviluppato senso sociale e mancano di senso morale (p. 11): ora questi ultimi sono di gran lunga la maggioranza, come ha messo bene in luce Bergson ne *Les deux sources de la morale et de la religion* e come riconosce lo stesso Leclercq quando afferma « L'homme moral a toujours une tendance à l'individualisme, à vivre par lui-même, à opposer les exigences de sa conscience aux exigences du dehors ... L'homme pleinement moral préfère être mis au ban de la société et accepte toutes les peines, jusqu'à la mort, plutôt que de se mettre en désaccord avec sa conscience » (pag. 18). Che cosa intenda precisamente per senso morale, che non ha niente a che fare con la sensibilità, vedremo più avanti. Per ora ci basti dire che l'uomo fornito di senso morale è quello a cui la moralità *preme*, per cui la moralità *conta*, e che nei suoi giudizi dà quindi gran peso all'aspetto morale dei fatti e delle questioni.

[19] « Quand on veut réfléchir à la morale, on peut partir de points de vue fort divers. Nous choisirons de partir de la morale considérée comme un fait ». *Op. cit.*, pag. 7. In realtà, quando comincia a trattare sistematicamente della morale, nella terza parte, il L. non parte da fatti, ma dal concetto di bene e di finalità.

Resta dunque l'altra strada da battere che è la strada seguita dalla filosofia tradizionale: la deduzione dell'etica dalla metafisica. Il dedurre tuttavia l'etica dalla metafisica non vieta di far tesoro delle descrizioni dei fatti morali, della fenomenologia della vita morale che si può trovare, oltre che nell'esperienza diretta degli uomini, nei libri non solo dei filosofi, ma di tutti gli osservatori del mondo morale — per dir così —, negli scritti religiosi, ascetici, mistici, e — perchè no? — anche nelle opere di poesia e nei romanzi. Ma quando si afferma la necessità di una base metafisica si vuol dire soltanto che la fenomenologia della vita morale non basta, che occorre uno scheletro, un'armatura su cui appoggiare le osservazioni, e che quest'armatura può essere data solo da una metafisica.

Capitolo Secondo

I FONDAMENTI METAFISICI DELL'ETICA

Due sono le dottrine metafisiche che stanno a fondamento dell'etica: la concezione finalistica della realtà e l'affermazione della libertà umana. La concezione finalistica della realtà, applicata all'uomo, ci dà ragione dell'oggettività, della validità, del valore assoluto della norma morale; la libertà ci spiega perchè la legge morale è un comando che può anche non essere osservato, un dover essere (*Sollen*) che può anche non tradursi in essere, un ideale che può anche essere tradito. Poichè della libertà abbiamo già parlato, diremo ora qualcosa sulla finalità.

Il principio di finalità

Da quell'aporia fondamentale dell'etica normativa alla quale abbiamo accennato prima — come si può scoprire un ideale, qualche cosa che ancora non c'è? — usciamo affermando il principio di finalità: *omne agens agit propter finem.* C'è un fine, una "ragion per cui" dell'attività di ogni ente; ogni ente è orientato, ordinato a un termine, a una perfezione da raggiungere con la sua attività.

Il fine è sempre, in un certo senso molto ampio (da non confondere col senso specificamente morale), un dover essere, qualche cosa che ha da essere attuato, che non è ancora fisicamente presente nel soggetto operante, ma che è tuttavia in qualche modo presente, se può determinare un orientamento, esercitare un'attrazione. Ciò che non è ancora nel soggetto operante, eppure ha da essere attuato, è

dunque presente *in qualche modo* [1] nel soggetto come una *idea*. Affermare dunque che ogni ente ha una idea da realizzare con la sua attività è quanto dire che ogni ente è modellato su una idea e diretto da una idea, che la realtà è razionale — per dirla in termini hegeliani. — Questa è l'eterna verità del platonismo.

Per dirigere, orientare l'attività della cosa, questa idea deve essere dentro l'ente stesso operante, immanente — altrimenti il mondo delle cose diventa un'ombra, una vana apparenza — deve essere la *forma* della cosa stessa; e questo è il punto sul quale ha insistito Aristotele.

Ma questa razionalità immanente nelle cose non sarebbe vera razionalità se non procedesse da una Ragione personale: ecco l'ulteriore progresso dell'esemplarismo cristiano: le forme delle cose, la razionalità immanente alle cose è il riflesso di idee, di un piano razionale del mondo esistente nella mente divina.

Nella Teologia naturale il principio di finalità ci si è precisato così: *ogni ente è fatto per attuare, con la sua attività, quella pienezza di essere che corrisponde a ciò che Dio, creandolo, ha voluto che esso fosse*. Ogni ente *è* per realizzare quella idea divina che ha presieduto alla sua creazione. In filosofia naturale abbiamo visto che la forma di ogni cosa, questo riflesso, nella cosa stessa, di un'idea divina, è anche il principio dell'attività, del dinamismo della cosa stessa.

Fine di diritto e non fine di fatto

Si potrebbe obiettare: e perchè prendere le cose così da lontano? Perchè parlare della finalità in generale? Perchè presupporre tutta una metafisica della finalità, quando — siccome il soggetto dell'attività morale è l'uomo — basterebbe affermare la finalità nelle azioni umane, dove è evidente, senza bisogno di tante impalcature metafisiche? È certo — e questo nessuno lo può negare — che l'uomo si propone dei fini, che opera sempre per un fine, avendo l'idea di ciò che vuol fare. Non basta partire di qui?

---

[1] In qualche modo, si badi: non è detto che sia sempre presente in modo consapevole. Si veda quel che si è detto sul principio di finalità nel II volume di questi *Elementi*.

Non basta; perchè per fondare un'etica, ossia per sapere che cosa *deve essere* l'uomo, non basta conoscere quali fini, di fatto, si propone, ma occorre sapere qual è il fine *della sua natura*, qual è il fine mancando al quale manca alla sua natura. E allora bisogna stabilire che c'è un fine della natura umana, e non semplicemente che Tizio si propone questo, Caio si propone quello, Sempronio si propone quest'altro fine; perchè da questo fatto non si potrà mai dedurre che Tizio *debba* proporsi questo, Caio quello, Sempronio quell'altro. E anche se si partisse dalla constatazione non che Tizio ha questo, Caio quello e Sempronio quell'altro fine, ma che c'è un fine verso il quale tutti gli uomini di fatto tendono, e cioè la felicità, non avremmo fatto un passo più in là, per due ragioni: primo perchè la felicità ognuno se la figura a suo modo e vi tende quindi con mezzi diversi [2]; secondo perchè, anche se si riuscisse a stabilire che c'è un solo mezzo per essere davvero felici, e cioè quello di essere sobrii, calmi, giusti, caritatevoli, quello di osservare insomma le norme ritenute comunemente morali, uno potrebbe dire: e sta bene, io rinuncio alla felicità e quindi mi dispenso dall'osservanza delle norme comuni. Anzi, questa rinuncia alla felicità, concepita come ciò a cui di fatto tendono tutti gli uomini, potrà rivestire un carattere eroico, di ribellione alla morale borghese, potrà sembrare quindi moralmente superiore.

Etica del fine ed etica utilitaristica

Qui possiamo spiegarci, e quindi superare, un'obiezione, che è diventata corrente dopo Kant, e che si fonda sull'affermazione che etica del fine equivale ad etica utilitaristica, etica del piacere o dell'utilità. L'obiezione presuppone infatti — in modo affatto ingiustificato — che il fine sul quale si fonda l'etica sia un fine dato di fatto, un fine empirico, e allora incalza: per qual motivo un certo fine può essere perseguito dagli uomini se non perchè il conseguirlo genera in essi un piacere? Perchè desideriamo una determinata cosa se non perchè ci attrae? Ora siamo d'accordo con Kant quando afferma che il desiderio della felicità — intesa come il fine di fatto

[2] È questa la critica fondamentale che Kant rivolge alle etiche che fondano la norma morale sul desiderio della felicità, alle etiche utilitaristiche.

a cui tutti tendono — non può essere fondamento dell'etica, ma osserviamo che quel fine che sta a fondamento dell'etica non è un fine di fatto, ma è il fine di diritto della natura umana, quel fine che si può dedurre solo da una metafisica dell'uomo [3].

Il nostro concetto di *fine* coincide quindi con quello che oggi comunemente si chiama *valore*, ove per valore si intenda, come dice M. Scheler, non una cosa o un fatto singolo che ha la qualità di esser buono (per es., un cibo, un oggetto bello) ma la *qualità*, per cui quella cosa o quel fatto sono buoni, considerata nella sua natura o essenza e non nel suo esserci di fatto.

Se quindi si volesse contrapporre etica dei fini a etica dei valori, intendendo per fine solo il fine di fatto, o fine empirico, dovremmo dire che l'etica tomistica è un'etica del valore, poichè il concetto di fine che sta alla sua base è il concetto di fine di diritto (= valore) e non quello di fine empirico o di fatto.

Felicità e fine ultimo

Non avremmo nessuna paura a chiamare felicità il fine ultimo dell'uomo, se ormai non fosse invalso l'uso di chiamare così il fine ultimo di fatto, mentre, ripetiamo, il concetto di fine ultimo, o di beatitudine, che sta a fondamento dell'etica tomistica è quello di fine ultimo di diritto, come si vede bene dallo svolgimento dei primi capitoli del terzo libro *Contra Gentiles* e dalla *Ia IIae* della *Summa theologica*. S. Tommaso parte infatti dal principio di finalità, applica questo principio alla natura umana, si domanda cioè quale sia il fine della natura umana; conclude che non può essere se non la conoscenza, e un certo tipo di conoscenza; e, a modo di corollario,

---

[3] Il motivo per cui Kant non prende in considerazione la possibilità di fondare l'etica sul fine di diritto dell'uomo è che un tal fine si può dedurre soltanto da una metafisica dell'uomo, e Kant ha negato la possibilità della metafisica. Quando egli esamina, nella *Critica della Ragion pratica*, l'etica (wolfiana) della perfezione, osserva che la perfezione non può essere il principio della moralità perchè la perfezione si può definire solo come *abilità* a conseguire certi scopi, a realizzare qualche cosa di estrinseco all'uomo (*Critica della ragion pratica*, traduz. Gargiulo, pag. 49). Nello scritto precritico *Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, aveva obiettato che la perfezione è un concetto vuoto, che non si sa che cosa sia la perfezione. E non aveva poi tutti i torti riferendosi alla perfezione così come era concepita nell'etica wolfiana, almeno per quanto mi risulta dall'eccellente studio di M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1939.

afferma che in questo consiste la beatitudine, ossia la perfezione, e che il conseguimento dell'ultimo fine porta con sè la gioia [4]. Come dire: quando un uomo, anzi un essere ragionevole in genere, *substantia intellectualis* [5], ha raggiunto il suo fine ultimo, la sua perfezione, ha raggiunto anche la sua massima gioia. La beatitudine è quella piena affermazione della persona, quella « salvezza della persona », come dice M. Scheler [6], che l'uomo consegue quando raggiunge il fine che gli è assegnato da Dio, quando attua quell'idea divina che ha presieduto alla sua creazione.

Si vede dunque come l'etica tomistica differisca dall'utilitarismo. Non parte, l'etica tomistica, da una constatazione di fatto: gli uomini desiderano la felicità; vediamo come la possano raggiungere; ma parte da un principio, da una verità necessaria esprimente l'esigenza di ogni ente [7]. Il porre la tendenza alla beatitudine, intesa nel modo che abbiamo detto, a fondamento dell'etica non ha nulla a che vedere con l'edonismo; anzi osserveremo che nessuna etica in realtà può fare a meno del concetto di beatitudine. Come si può infatti giustificare il dovere per l'uomo di far questo o quello se non presupponendo che solo con l'operare in un certo modo l'uomo è veramente e pienamente uomo? Anche la legge puramente formale di Kant trova la sua ultima giustificazione nel presupposto che tale legge esprima le esigenze della ragione e che la ragione sia nell'uomo il segno della sua appartenenza al mondo intelligibile: che la ra-

---

[4] Nel cap. 25 del III libro *Contra Gentiles* dopo aver *dedotto*, applicando il principio di finalità alla natura umana, che il fine ultimo di ogni ente intelligente è conoscere Dio, al termine del capitolo, aggiunge: « Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, *felicitas* sive *beatitudo* nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem ... ». E nella *Summa theol.* Iª IIªᵉ : « Ultimus autem finis vocatur beatitudo » (q. 3, art. 1); « Est enim beatitudo ultima hominis perfectio » (q. 3, art. 2); « ... cum beatitudo dicat quandam perfectionem ... » (*ibid.*, ad quartum); « Quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut praeambulum ... alio modo sicut perficiens ... Tertio modo sicut coadiuvans ... Quarto modo sicut aliquid concomitans ... et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto ... » (q. 4, art. 1).

[5] Non è dunque Kant il primo a porre un principio etico valido per qualsiasi essere ragionevole.

[6] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916, pag. 509.

[7] Al problema « Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae » S. Tommaso risponde: « dicendum quod *omnia agentia* necesse est agere propter finem », Iª IIªᵉ , q. 1, art. 2).

gione sia la manifestazione dell'*homo noumenon*, della vera realtà dell'uomo [8].

Perfezione e gioia

Ho detto che nell'etica tomistica il concetto di beatitudine è dedotto da quello di fine ultimo, quindi non dà affatto all'etica un carattere edonistico o utilitaristico. Riconosciamo però quello che ci può essere di vero nell'utilitarismo; e cioè che non si deve scindere il concetto di perfezione da quello di gioia, che il raggiungimento della perfezione deve portar con sè anche il godimento. Che cosa è infatti il piacere, la gioia, se non la risonanza soggettiva, sentimentale, di una perfezione oggettiva raggiunta? Anche il piacere sensibile è il senso di uno stato di perfezione, di pienezza di vita raggiunto dal nostro organismo; analogamente si dica dei piaceri superiori. Se ci sono squilibri, incongruenze, specie nel campo dei piaceri sensibili, ciò dipende dal fatto che l'uomo è libero, e può deviare l'ordine delle proprie attività, cercando quell'infinito a cui egli, per la sua natura spirituale, aspira, in un campo in cui il bene, e quindi il piacere che ne consegue, è necessariamente limitato, e quindi può forzare le sue attività sensibili per ottenere un piacere maggiore di quello che esse, per loro natura, possono dare. Ma, anche qui, l'incongruenza fra piacere e perfezione può essere solo temporanea: un piacere sensibile raggiunto attraverso un eccesso che lede la perfezione dell'organismo, dà poi luogo normalmente a un dolore.

Dunque il raggiungimento della più alta perfezione umana necessariamente porterà con sè la più alta e la più intensa gioia. E questa, come vedremo, è una delle ragioni per cui affermiamo che la beatitudine si raggiungerà in un'altra vita. Nella nostra concezione la gioia non è quindi una specie di estrinseco risarcimento dei danni che Dio ci darà per le fatiche alle quali ci siamo sobbarcati nell'osservanza della legge morale, ma una necessaria conseguenza della perfezione che avremo raggiunta con l'attività morale. Questo naturalmente va detto per una beatitudine naturale; la beatitudine soprannaturale è un dono, un di più, ma anche qui la gioia non è

---

[8] Come ha ben dimostrato P. Martinetti nel saggio *Sul formalismo della morale kantiana* in *Saggi e Discorsi*, Torino - Milano - Firenze, Paravia, 1910.

qualche cosa di appiccicato *ab extrinseco*, poichè il dono, il di più, è la Grazia: posta la Grazia, la gioia della beatitudine soprannaturale ne è una necessaria conseguenza. Sicchè mi sembra si possa dire che, come una gioia naturale è necessaria conseguenza di una oggettiva perfezione naturale, così la gioia soprannaturale è necessaria conseguenza di una oggettiva perfezione soprannaturale.

Il fine come criterio di moralità

Per giustificare filosoficamente l'affermazione che ci sono azioni che per loro natura, indipendentemente da qualsiasi comando, uso, costume, sono buone e altre che sono cattive, dobbiamo assegnare un criterio, una regola di moralità. Questa regola è la conformità al fine: sono moralmente buone le azioni ordinate al fine dell'uomo in quanto uomo, alla sua perfezione, sono moralmente cattive le azioni che allontanano, deviano l'uomo dal suo fine ultimo.

Se esiste quindi un fine dell'uomo in quanto uomo, ci sarà una regola intrinseca di moralità, se tale fine non esiste, non ci sarà neppure tale regola. Ecco perchè abbiamo posto il principio di finalità come fondamento dell'etica.

Alcuni autori scolastici affermano *prima* che esistono atti intrinsecamente buoni e cattivi, e *poi* cercano la regola della moralità. Noi crediamo che solo dopo aver stabilito che esiste una regola oggettiva di moralità si possa giustificare filosoficamente l'affermazione che la moralità è intrinseca all'azione. Infatti la tesi « esistono atti intrinsecamente buoni e atti intrinsecamente cattivi », o si accetta come una constatazione di buon senso, e allora non c'è nessun bisogno di studiarla nella filosofia morale, perchè la si sa già prima, o deve esser giustificata rigorosamente, e allora non può precedere la questione della regola della moralità, ma deve seguire dalla soluzione di questa. E infatti spesso negli argomenti per dimostrare che la moralità è un carattere intrinseco all'azione, si presuppone implicitamente già risolta la questione della regola della moralità [9]. E' vero, p. es., che tutti gli uomini ammettono una distinzione intrinseca fra il bene e il male, come osserva il Ferretti [10] e come osservano pure il Cathrein [11], il Boyer [12]; ma questa non è una vera e propria dimostrazione. E poi si sa che gli argomenti fondati sul consenso universale non sono mai rigorosamente dimostrativi. Si dice infatti: « tutti gli

---

[9] Si vedano, per es., il primo e il terzo argomento per dimostrare la tesi XXIV nell'*Ethica* del Ferretti, pag. 94.

[10] *Ethica*, pag. 92.

[11] *Filosofia morale*, traduzione ital., Firenze, 1913, vol. I, pagg. 181-193.

[12] *Cursus philosophiae*, Parigi, Desclée De Brouwer, 1935, vol. II, pagg. 458 ss.

uomini ammettono una distinzione intrinseca fra il bene e il male ». E i relativisti? Relativisti in teoria come i Cirenaici, i Sofisti, Hobbes... e relativisti in pratica che sono innumerevoli. Si può obiettare inoltre che ci sono disaccordi non irrilevanti fra gli uomini quando si tratta di determinare quali sono le azioni buone e le azioni cattive.

L'affermazione poi che la tesi « c'è una distinzione fra il bene e il male morale » è immediatamente evidente e non ha bisogno di dimostrazione, sarebbe coerente con una filosofia che ammettesse l'intuizione originaria del valore, una *Werfühlung* o *Werterschauung* specificamente distinta dalla conoscenza teoretica, ma non è coerente con la dottrina tomistica, secondo la quale il valore morale di una azione è conosciuto dall'intelletto, mediante un ragionamento, mediante l'applicazione di principii universali al caso particolare.

Etica teologica?

Quello che abbiamo detto ci permette di risolvere una difficoltà che alcuni muovono contro l'affermazione che la regola della moralità consiste nella conformità al fine. L'obiezione è questa: ma allora bisogna conoscere l'esistenza di Dio come fine ultimo per operare moralmente? [13]. Rispondo: non è necessario conoscere l'esistenza di Dio per *operare* moralmente, ma per *giustificare filosoficamente* (ossia razionalmente) la moralità. Il che vuol dire: non è detto che chi nega l'esistenza di Dio operi male: ma è certo che tutte le teorie che giustificano il dovere di operare bene senza ricorrere a Dio finalizzatore sono errate o almeno incomplete.

E allora come si spiega il bene operare di coloro che non riconoscono l'esistenza di Dio, ossia non giustificano razionalmente il loro bene operare? Rispondo: si può spiegare in due modi: 1) In molti casi quell'operare è oggettivamente buono, perchè è conforme all'ordine morale, ma non è soggettivamente ispirato da una volontà morale. In termini kantiani: è un operare conforme al dovere, ma non per il dovere. Il motivo di quell'operare oggettivamente buono è un motivo non morale (che non vuol dire immorale: si badi): per es., la pressione sociale, il desiderio di non aver fastidi, la persuasione che l'essere persone per bene è il modo migliore per essere felici (motivo utilitaristico, ecc.). 2) In certi casi

---

[13] « Dans l'ordre subjectif de nos connaissances, cette fin dernière est-elle la seule norme qui rende compte de la bonté ou de la malice intrinsèque des actes? Ou, si l'on veut, ne pourrait-on pas, indépendamment de la connaissance de Dieu, fin dernière de l'homme, fonder immédiatement la moralité des actes humains? ». O. Lottin, *Principes de morale*, t. II, Complément XIII, pagg. 115-116.

si tratta di autentica vita morale: anche l'ispirazione soggettiva è morale, e allora, implicita in quella ispirazione morale, c'è la fede in un supremo Valore, ossia in un supremo Finalizzatore. Il soggetto che opera moralmente è persuaso di attuare un valore morale, irriducibile ad altri valori, ma o per pregiudizi ereditati, o perchè si è formato una concezione errata della morale ispirata al fine ultimo, si rifiuta o è incapace di andare fino in fondo alla sua fede morale, di ricercarne gli ultimi presupposti. Ma in una autentica vita morale consapevolmente vissuta è implicita la persuasione dell'esistenza di Dio.

Si dice: « La ragione naturale vede che certi atti sono per sè conformi alla natura razionale, sociale e contingente dell'uomo, e quindi conducono l'uomo al suo vero bene, al fine della sua natura: questi atti sono moralmente buoni. Per stabilire la bontà intrinseca di questi atti ci basta considerare la natura umana in se stessa, senza ricorrere alla sua prima causa efficiente nè alla sua ultima causa finale » [14]. Ma affinchè la natura umana sia riconosciuta come *norma* d'azione (come qualcosa che *deve* essere attuato nella sua perfezione) bisogna che essa sia riconosciuta come un *valore*, come un bene, e come un bene che la ragione possa riconoscere come tale; ora non c'è nessuna via (razionale) per affermare che una natura è un valore, se non quella di riconoscerla come un fine voluto da una Intelligenza. Insomma: non ci *sono* valori se non in una realtà razionale, creata da una Intelligenza [15]. Se uno infatti pensa che la natura umana sia un prodotto casuale di atomi, quale dovere ha egli di piegarsi alle esigenze degli atomi? In un mondo che fosse il cieco prodotto di forze irrazionali, la suprema affermazione di razionalità non sarebbe forse il suicidio? Se è l'uomo quello che *crea* i valori, perchè non dire, con Sartre, che ogni affermazione della sua libertà è un valore, dovunque essa si orienti, qualunque cosa scelga, poi-

---

[14] O. Lottin, *Principes de morale*, t. II, Complément VIII, pag. 83.

[15] « Il est clair qu'il n'y a ni fin, ni bien, ni ordre, sans intelligence. Il ne peut donc y avoir de bien *objectif*, c'est à dire de bien qui soit une *réalité* dans des choses, indépendamment de notre esprit, que si ce bien dépend d'un autre esprit dont dépendent les choses ... La question de l'objectivité du bien est donc en dernière analyse de savoir s'il y a un *esprit créateur*, et d'esprit créateur il ne peut y avoir que Dieu ». J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, pag. 240.

chè non ci sono orientamenti dati, poichè non ci sono fini all'infuori di quelli che si propone l'uomo?

Ecco perchè non abbiamo avuto nessuna paura a impostare francamente l'etica sulla teologia naturale. E accettiamo in santa pace il rimprovero di professare un'etica teologica (purchè si intenda il termine *teologico* nel senso della teologia naturale, non della teologia rivelata), anche perchè siamo convinti che tutte le etiche sono teologiche, nel senso che tutte hanno il loro dio (anche se non è Dio col D maiuscolo) da proporre agli uomini come fine ultimo, si chiami questo Dio Dovere, Valore, Universale, Prosperità sociale, Bene del popolo o che altro si voglia. Sono tutte teologiche in quanto propongono un assoluto come fine ultimo, e sono tutte (o almeno pretendono tutte di essere) umanistiche in quanto vogliono assegnare all'azione umana un fine degno dell'uomo.

Universalismo e personalismo dell'etica

Il concetto di moralità come conformità al fine ci permette di conciliare il carattere universalistico con quello personalistico della morale. Nell'etica kantiana, come è noto, il carattere specifico della legge morale è l'universalità, la sua validità non solo per tutti gli uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli; con Fichte, col romanticismo e in molte etiche contemporanee si mette l'accento sull'aspetto di vocazione personale che ha la vita morale. « Il primo atto della moralità superiore, dice Fichte nella *Anweisung zum seligen Leben*, consiste in questo: che l'uomo colga la vocazione che gli è propria e non voglia essere assolutamente altro che quello che egli, ed egli soltanto, può essere; quello che egli, ed egli soltanto, deve essere in conformità alla sua natura superiore: insomma che egli non voglia niente altro se non ciò che egli vuole nel profondo del suo essere (*dass er eben gar nichts wolle, als er im Grunde wirklich will*). Questo modo a lui proprio di partecipare al soprasensibile ... nessuno lo può escogitare con complicati ragionamenti, o dedurre da un'altra verità, o impararlo da un altro individuo, poichè questo modo di partecipare all'Assoluto non può esser noto a nessun altro che a lui: ma egli deve trovarlo immediatamente in sè ... È perciò chiaro che non si può parlare in universale di questa vocazione che tocca cia-

scuno ». E formula così il principio della moralità superiore: « Vogli essere ciò che devi essere, ciò che tu, e soltanto tu, puoi essere, ciò che, appunto perciò, devi essere » [16].

In tempi più vicini a noi, M. Scheler ha messo il valore della persona al centro della sua etica.

Ora il fine a cui ogni uomo deve tendere con la sua attività è l'attuazione di ciò che Dio, creandolo, vuole che egli sia. E noi sappiamo che Dio non crea universali, ma individui; che in Dio c'è l'idea di ogni singolo individuo e l'amore per ogni singola creatura. La moralità è quindi una vocazione personale. Vocazione personale ad attuare un valore oggettivo, però, non genialità morale alla maniera romantica, non capriccio [17]. Ma, come ogni individuo umano è uomo, e non potrebbe essere una persona senza essere uomo, così ogni vocazione personale deve essere innanzi tutto vocazione umana, deve incarnare in modo individuale e originale il fine dell'uomo in quanto uomo. Parlando della nostra conoscenza intellettuale, nella Psicologia, abbiamo detto che i nostri concetti sono astratti e non adeguano la realtà in tutta la sua ricchezza, ma sono l'unico strumento che abbiamo per sapere che cosa sono gli enti in se stessi,

---

[16] Citato da G. GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924, pagg. 307-309. Il Gurwitsch traccia nella sua opera l'evoluzione dell'etica fichtiana dall'universalismo kantiano attraverso una fase di irrazionalismo mistico a quello che il G. chiama spiritualismo etico. I passi citati appartengono a questa terza fase.

[17] Ci sembra che questo concetto sia bene espresso in questo passo di M. SCHELER: « (la vocazione) è il manifestarsi del valore essenziale della mia persona — in termini religiosi: è la stima (*das Wertbild*) che l'amore di Dio, in quanto è rivolto a me, ha di me, e mi addita e mi mette innanzi — questa singolare misura di valore individuale, sulla quale soltanto si fonda la coscienza del dovere individuale, la quale è conoscenza evidente di un bene in sè, ma precisamente di ciò che in sè è bene per me. In questo "in sè bene per me" non è insita nessuna contraddizione. Infatti non è bene in sè perchè è vissuto da me. In questo senso la frase sarebbe evidentemente contraddittoria. È bene, invece, proprio nel senso che "è tale indipendentemente dal mio saperlo come tale": questo vuol dire "è bene in sè". Ma è tuttavia ciò che in sè è bene per me, nel senso che nel particolare contenuto di questo bene in sè è implicito un riferimento verso di me: quasi un suggerimento: "per te". E questo carattere mi indica un determinato posto da occupare nel cosmo morale e mi comanda in secondo luogo determinate azioni ...». *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pag. 510.

Il P. DEMAN, in un eccellente e acuto articolo, *Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale* in « Studia Philosophica », Annuario della Soc. filosofica svizzera, VII, Basilea 1947, pagg. 41-68, ha messo bene in luce le diverse esigenze della morale personalistica e di quella che egli chiama la morale umanistica (universalistica). Forse non ha messo altrettanto in luce la loro conciliazione nell'etica finalistica.

e se volessimo rinunciare ai concetti astratti per avere una miglior conoscenza della realtà, ricadremmo nella pura e semplice sensibilità. Così, se noi volessimo trovare la nostra vocazione personale senza passare attraverso le leggi universali che la ragione scopre come esigenze della natura umana in quanto tale, ricadremmo nel capriccio e, mentre ci illuderemmo di essere al di sopra dell'umanità, saremmo in balìa delle emozioni e delle passioni sensibili.

Capitolo Terzo

LA LEGGE MORALE E LA SUA CONOSCENZA

La legge come via al fine

Il dinamismo, la finalità che pervade tutte le creature, è la legge della loro attività. La legge di una natura non è infatti altro che la via che essa segue, la direzione della sua attività; ora una via è determinata dal suo punto di arrivo, una direzione dal termine della direzione; via a che cosa? direzione a che cosa? E siccome il termine è il fine, la legge è dunque determinata dal fine, è la via per raggiungere il fine.

Si noti anche qui la divergenza fra l'etica tomistica e l'etica kantiana: nell'etica kantiana, il *prius* è la legge; fine è ciò che la legge comanda; nell'etica tomistica il *prius* è il fine; legge è la via che conduce al fine. E si noti il dogmatismo dell'etica kantiana nei confronti di quella tomistica: l'etica kantiana comincia con un *tu devi;* impossibile domandare: « E perchè devo? ». « Devi perchè devi », ci risponde Kant. Non bisogna negare a quel dogmatismo il suo aspetto simpatico: è quello di una salda coscienza morale che non discute su ciò che bisogna fare. Ma se, nella vita, ci piace un uomo che non discute sui suoi doveri, che, tentato, non si domanda: « E perchè poi devo far così? », ma si abbarbica con tutta l'anima alle sue convinzioni e opera in conformità di queste; se, nella *vita morale*, il chiedersi ogni momento: « E perchè debbo far così? » è sintomo di scarsa saldezza morale, è indice di una gran voglia di fare il contrario; nella filosofia morale le cose debbono andare diversamente, la filosofia morale deve sempre domandarsi il perchè, finchè non si arrivi alle ragioni ultime.

La legge, dunque è la via al fine. Se, quindi, vi è un fine dell'uomo in quanto uomo, vi sarà anche una legge dell'uomo in quanto uomo, una legge morale con valore assoluto. Se il fine è dato all'uomo con la sua stessa natura, ci sarà una legge naturale dell'agire umano, una legge morale naturale, la quale indicherà all'uomo ciò che egli deve fare per raggiungere la sua perfezione, il suo fine di uomo.

Si dirà: ma allora la legge morale è un imperativo ipotetico. Rispondo: sì e no. *Sì*, in quanto la ragione di una legge, di un comando, dipende sempre dal valore del fine. Una legge, come abbiamo detto, non ha mai valore come legge, nell'etica tomistica (non è mai legge formale, nel senso kantiano), ma sempre per il fine a cui mi conduce: si può sempre assegnare il *perchè* di una legge. *No*, se si pensa che il fine a cui mi conduce la legge morale è il mio fine di uomo, quel fine che mi è dato con la mia stessa natura e quindi mi è dato categoricamente. Ecco l'origine di quella che il Dupréel chiama la *consistenza* dei valori, del loro imporsi, del loro dover essere.

Il fondamento della legge morale

Visto, in generale, il concetto di legge come via al fine, vediamo più specificamente il fondamento, i caratteri e i tipi di legge.

La legge è la via al fine; il fine è un'idea da realizzare; il fine della natura umana non potrà essere che un'idea della Mente che ha creato la stessa natura umana, e la legge dell'attività dell'uomo, come di ogni creatura, è ancorata al piano divino del mondo esistente nella mente divina, a quella che S. Tommaso, ispirandosi a S. Agostino e agli Stoici, chiama *lex aeterna.*

« Come in ogni artefice preesiste l'idea di ciò che è fabbricato, così in ogni reggitore deve preesistere l'idea dell'ordine delle azioni che debbono esser compiute da coloro che sono soggetti al suo reggimento. E come l'idea di ciò che è prodotto dall'arte si chiama arte o esemplare dell'opera, così l'idea che il reggitore ha degli atti che devono esser compiuti dai sudditi ha carattere di legge ... Ora Dio con la sua sapienza è creatore di tutte le cose, rispetto alle quali è come un artefice rispetto all'opera d'arte; ed è pure reggitore di tutti gli atti ed i movimenti di ogni creatura ... Perciò, come l'idea

della divina sapienza, in quanto per essa tutto è creato, ha carattere di arte, o di esemplare, o di idea archetipa, così l'idea della divina sapienza, in quanto muove ogni cosa al debito fine, ha carattere di legge. E per questo la legge eterna non è altro che l'idea della sapienza divina in quanto dirige tutti gli atti e i movimenti delle creature » [1].

Come ogni cosa realizza una idea divina, così la direzione, la legge dell'attività di ogni cosa è una partecipazione della *lex aeterna* [2]. Anche l'uomo quindi, come ogni altro ente, partecipa nella sua attività della *lex aeterna*. La partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, nell'uomo, è la *legge morale naturale*.

Autonomia o eteronomia?

Ma, prima di studiare i caratteri della legge morale naturale, cerchiamo di vedere che cosa intendiamo dire quando affermiamo che la legge morale è ancorata alla *lex aeterna*.

Posto che la legge eterna è la regola suprema della moralità, posto quindi che la regola suprema della moralità è trascendente, si può ancora parlare di autonomia della volontà o si deve parlare di eteronomia?

Prima di rispondere bisogna distinguere: se autonomia della volontà significa affermazione che l'uomo *dà* arbitrariamente a sè la legge morale, *non* si può parlare di autonomia [3]. L'uomo non può darsi la legge morale perchè la legge morale esprime l'esigenza della natura umana in quanto tale, la finalità della natura umana; ora l'uomo non si è dato da sè la sua natura, quindi non può nep-

---

[1] *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 93, art. 1.

[2] Dio è provvidente (ossia governa le cose) per la stessa ragione per cui è creatore, poichè Dio crea le cose volendole (*dum Deus vult fit mundus*), e le vuole in quanto le ordina, le finalizza a sè come Bontà infinita « cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem ... impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae » (*Summa theol.* Iª, q. 103, art. 5). Tuttavia possiamo fare una distinzione di ragione, ossia una distinzione dal nostro punto di vista, fra idee divine e legge eterna, in quanto appunto l'idea divina è il modello della essenza delle cose, la legge eterna è il modello dell'attività delle cose; oppure — che è lo stesso — l'idea presiede alla creazione, la legge al governo delle cose. Ora in noi l'essere e l'agire si susseguono, ma in Dio è lo stesso creare e governare.

[3] Ma neppure Kant ne parlava in questo senso.

pure darsi la legge morale. Se si afferma che l'uomo crea se stesso, che è io in autoctisi (Gentile), o che crea liberamente, "progetta", la sua essenza (Sartre), si potrà anche dire che l'uomo dà a sè la sua legge. Ma se non si accettano quei presupposti metafisici, non si potrà neppure accettare questa conseguenza etica. Se si afferma che l'uomo è il prodotto della società a un dato momento della storia, si potrà anche dire che la legge morale è quella che è imposta dal costume e dalle leggi positive di una società, di uno stato; ma se non si accettano quelle premesse, non si può neppure accettare questa conseguenza. Ogni etica è la conseguenza di una determinata concezione dell'uomo, ed ogni concezione dell'uomo è conseguenza di una determinata concezione della realtà, dell'essere nella sua totalità [4].

Se invece autonomia della volontà significa affermazione che la legge morale sgorga dalla natura stessa dell'uomo, ed eteronomia significa affermazione che la legge morale è imposta dal di fuori, da un arbitrio divino, dobbiamo affermare l'autonomia, poichè nulla esprime la mia natura meglio di quell'idea divina che della mia natura è il modello — come nulla esprime il significato dell'opera d'arte meglio dell'idea che è nella mente dell'artista — e nulla esprime le esigenze della mia natura in modo più autentico di chi ha costruito la mia natura stessa.

Legge eterna e volontà divina

Si vede dunque quanto sia diversa la dottrina tomistica, che pone come regola suprema della moralità la legge eterna, dalle dottrine che, come quella cartesiana, pongono come regola suprema della moralità un libero decreto divino. La legge eterna non dipende dalla libertà divina se non perchè la creazione del mondo è libera; ma, posta la volontà divina di creare un mondo così fatto, è posta anche necessariamente (di necessità ipotetica) una legge eterna così determinata [5].

---

[4] Questo resta vero anche se si deve riconoscere che di fatto l'etica è un po' il banco di prova della metafisica e che talora ci si accorge della falsità di una metafisica quando se ne esaminano certe conseguenze etiche. Ecco perchè tutti si preoccupano di dimostrare che l'etica risultante dalle loro concezioni metafisiche è veramente conforme alle aspirazioni dell'uomo.

[5] «... La loi naturelle se fonde, non point sur la volonté de Dieu comme telle,

La conformità di un atto ad una legge positiva (che vale in quanto è posta dalla volontà di qualcuno), sia divina, sia (a fortiori) umana, non può essere criterio primo, fondamentale, di moralità, perchè è un criterio estrinseco, ed ogni criterio estrinseco suppone un criterio intrinseco. La conformità ad una legge positiva è criterio estrinseco, perchè non modifica, non tocca la natura dell'azione; l'azione in sè resta quella che è, ci sia o non ci sia una legge positiva a proibirla o a comandarla. Non si può dire invece che sia criterio estrinseco la *lex aeterna*, poichè la *lex aeterna* è quella che ha presieduto — per dir così — alla creazione stessa di colui che opera, è il modello della natura stessa dell'agente.

Dico poi che ogni criterio estrinseco suppone un criterio intrinseco: infatti ci si può sempre domandare: perchè è bene obbedire ad una legge positiva? E bisognerà trovarne la ragione nella natura dell'obbedienza e nella natura della legge. Ci sono atti cattivi solo perchè sono contrari a una legge positiva — come il mangiar carne il venerdì, o il cogliere i fiori di una aiuola in un giardino pubblico — ma sono cattivi perchè l'appartenere ad una società religiosa e civile è inerente alla natura umana e perchè l'uomo ha il dovere di obbedire alle leggi di queste società. Si può fare un paragone fra la moralità estrinseca e l'evidenza estrinseca. L'evidenza estrinseca c'è, ma non può essere l'evidenza fondamentale: così c'è anche una moralità estrinseca, ma non può essere il fondamento della moralità.

Caratteri della legge morale

La legge morale naturale è la legge naturale dell'uomo in quanto uomo [6]; essa trae quindi dalla natura umana, della quale è espressione, i suoi caratteri specifici, in confronto alle leggi naturali delle altre creature.

1) L'uomo è un ente ragionevole, autocosciente: perciò la legge morale naturale è *saputa* e non soltanto vissuta. L'uomo vive la legge di gravità e le altre leggi fisiche e biologiche anche senza sa-

---

mais sur la raison de Dieu, directrice de la volonté ». O. Lottin, *Principes de morale*, I, pag. 144.

[6] Va aggiunto: *in quanto uomo*, poichè come corpo l'uomo segue le leggi fisiche e chimiche, come animale segue le leggi biologiche, ecc.

perle. Quando le sa non le vive *perchè* le sappia: il suo sapere quelle leggi è puramente teoretico (infatti se, in montagna, gli cede un appiglio, cade ugualmente sia che conosca sia che non conosca la legge di gravità). Non può vivere invece la legge morale senza saperla, e il suo sapere la legge è pratico, ossia è capace di determinare la sua azione.

2) L'uomo è libero: perciò la legge morale naturale si presenta come un dovere e non come una necessità (*Sollen* e non *Müssen*), come un obbligo al quale si può mancare, come un impegno che si può tradire. Che la legge morale *valga*, non dipende da me, ma dalla natura umana che Dio mi ha data, dalla *lex aeterna* di cui l'uomo partecipa; che la legge morale *sia attuata* dipende da me. Se l'uomo non attua la legge morale, si perde, si sciupa, priva se stesso del conseguimento del fine, ossia della perfezione; ma continua ad esistere; mentre una pianta che non seguisse le leggi della sua natura morrebbe. Nella libertà umana dunque ha origine quella *precarietà* che, secondo il Dupréel, è la seconda caratteristica dei valori.

Conoscenza della legge naturale

La legge morale naturale, essendo la prima manifestazione per noi della legge eterna, è la prima regola oggettiva conosciuta da noi della moralità. Nell'ordine ontologico, nell'ordine della realtà, è prima la legge eterna e poi la legge naturale; nell'ordine conoscitivo, per noi, è prima la legge naturale. « Sicchè il Salmista (Ps. 4) dopo aver detto: *Offrite un sacrificio di giustizia*, quasi taluno gli chiedesse quali sono le opere di giustizia, soggiunge: Molti dicono: *Chi ci mostra il bene?* E risponde: *E' stato impresso su di noi come un segno il lume del tuo volto, Signore* — come volesse dire che il lume della ragione naturale, col quale distinguiamo il bene dal male — il che è di competenza della legge naturale — non è altro che una impressione in noi della luce divina » [7].

Ma non bisogna credere che questa impressione in noi della

[7] Alla domanda *Utrum lex aeterna sit omnibus nota* (Iª IIªᵉ, q. 93, art. 2) S. Tommaso risponde: « ... legem aeternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem ». Ora la prima irradiazione della legge eterna è la legge

luce divina ci dica immediatamente tutto quello che dobbiamo fare o non fare. Quella impressione non è altro che il lume della ragione naturale, della ragione applicata alla conoscenza di ciò che dobbiamo essere e fare, quindi seguirà lo stesso processo della ragione speculativa, poichè si tratta della medesima ragione, solo applicata ad oggetti diversi.

1) Come la conoscenza speculativa, così anche la conoscenza pratica parte da principî universali immediatamente evidenti.

2) Come nella conoscenza speculativa il principio supremo è il principio di identità (ogni cosa è se stessa, ogni ente è determinato) dal quale segue immediatamente il principio di non-contraddizione, così nella conoscenza pratica il principio supremo è il principio di finalità: ogni ente ha un fine determinato alla sua attività, ha una perfezione da conseguire. Questo principio si esprime anche con la formula *bonum est faciendum, malum vitandum.*

« Ora, come l'ente è il primo concetto conosciuto, in generale, così il bene è il primo concetto della ragione pratica che è ordinata all'azione: infatti ogni soggetto operante agisce per un fine che ha ragione di bene. Così il primo principio della ragione pratica, fondato sulla nozione di bene, si esprime così: "è bene ciò a cui ogni cosa tende". Questo dunque è il primo precetto della legge: "bisogna fare e perseguire il bene, evitare il male » [8].

3) Come il principio di identità non ci dice ancora nulla sulla natura degli oggetti che possono cadere sotto la nostra esperienza, così il principio *bonum est faciendum* non ci dice ancora quali siano le azioni buone. Come non posso dal solo principio di identità dedurre che un triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti, se

---

morale naturale: « ... Omnia participant aliqualiter legem aeternam ... Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet ...; unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem: et talis participatio legis aeternae in rationali creatura *lex naturalis* dicitur: unde cum Psalmista dixisset (*Ps.* 4): *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus, quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis: unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura », Ia IIae, q. 91, art. 2.

[8] Ia IIae, q. 94, art. 2.

non so ancora che cosa sia un triangolo, ma bisogna prima che acquisti la nozione di triangolo, e poi, applicando a tale nozione il principio di identità, potrò dimostrare che il triangolo e l'avente gli angoli interni uguali a due retti sono lo stesso ente; così non posso dal solo principio *bonum est faciendum* dedurre che bisogna aiutare il prossimo, se prima non dimostro che l'aiutare il prossimo è bene.

4) Ora che cosa è il bene morale? L'abbiamo visto: è ciò che porta l'uomo a conseguire il suo fine di uomo, la sua perfezione, ad essere pienamente se stesso. Dobbiamo quindi sapere che cosa è l'uomo per sapere se un'azione è buona.

Non basta infatti che un'azione sia un bene generico perchè essa sia anche bene per l'uomo. Ogni attività, per il solo fatto di essere una realtà positiva, è bene, ma non ogni attività è moralmente buona [9]. Il ricordare questo ci preserverà da molte valutazioni errate, dal giustificare certe azioni solo perchè sono un dispiegamento di attività, una affermazione di essere. Se uno accendesse il fuoco adoperando come esca la tela di un grande pittore, costui farebbe *un* bene (il suo fuoco scalderebbe, per es.), ma non si potrebbe dire che fa il bene di quella tela, che la adopera per il fine per cui è stata fatta, e si dovrebbe invece dire che, pur adoperandola a qualcosa, la sciupa. Così è del dispiegamento di certe attività umane.

E qui si vede ancora una volta come una dottrina morale dipenda dalla concezione che si ha dell'uomo: se infatti si concepisce l'uomo come un puro animale, si chiamerà bene per l'uomo tutto ciò che giova alla vita animale, anche se offenda la giustizia e la carità, e si chiamerà male tutto ciò che sacrifichi la vita animale, anche se attua valori spirituali. Diverso sarà il giudizio se si concepisce l'uomo come ente spirituale-corporeo. Ma di ciò parleremo più avanti.

Deduzione dei precetti morali

Come facciamo noi questa applicazione del principio di finalità ai casi specifici? O, in altre parole, come deduciamo noi dal principio universalissimo *bonum est faciendum* i precetti più specifici della legge morale naturale?

---

[9] *Summa theol.* Ia IIae, q. 18, art. 1.

S. Tommaso e l'etica tradizionale in genere rispondono che noi conosciamo la legge morale *con la ragione*, ragionando.

Dopo aver detto che il primo principio nell'ordine pratico è il principio di finalità, S. Tommaso dice che bisogna applicarlo alla natura umana e di qui dedurre i precetti della legge morale. « Ma poichè il bene si identifica col fine, e il male invece è il contrario del fine, ne deriva che la ragione naturalmente conosce come bene, e di conseguenza come cosa degna di essere perseguita, tutto ciò verso cui l'uomo ha una naturale inclinazione, e l'opposto di questo lo conosce come male. Quindi secondo l'ordine delle inclinazioni naturali vi è un ordine dei precetti della legge naturale. Infatti l'uomo in primo luogo ha una inclinazione al bene secondo quella natura che egli condivide con tutte le sostanze, in quanto cioè ogni sostanza tende a conservarsi secondo la sua natura. E per questa inclinazione appartengono alla legge naturale i precetti che mirano a conservare la vita dell'uomo e impediscono il contrario. In secondo luogo l'uomo ha una inclinazione ad alcuni beni più specifici secondo quei caratteri che ha in comune con gli altri animali. E per questo aspetto appartiene alla legge naturale ciò che la natura insegnò a tutti gli animali, come è l'unione dell'uomo con la donna, l'educazione dei figli e simili. In terzo luogo l'uomo ha una inclinazione al bene secondo la natura razionale che gli è propria: così l'uomo ha inclinazione naturale a conoscere la verità intorno a Dio e al vivere in società. E per questo appartengono alla legge naturale quei precetti che si riferiscono a una inclinazione di questo genere, e gli insegnano ad evitare l'ignoranza, a non offendere gli altri con cui si deve vivere, ed altri precetti di questo tipo in relazione a questa inclinazione » [10].

Abbiamo citato questo testo tomistico perchè ci sembra che esso esprima con grande chiarezza il procedimento col quale si giustificano i precetti morali. Osserviamo però che l'esemplificazione, presa alla lettera, potrebbe indurci a conclusioni errate e, oltre tutto, contrarie allo spirito dell'antropologia e dell'etica tomistica. Dicemmo infatti, commentando la concezione tomistica dell'uomo, che l'uomo deve attestare la sua spiritua-

---

[10] *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 94, art. 2.

Si badi qui a non prendere il termine *inclinazione naturale* nel senso di impulso immediatamente sentito: l'inclinazione naturale è per S. Tommaso l'orientamento al fine insito nella natura umana, e come tale non è sentito, ma dedotto con la ragione. A tal punto che S. Tommaso paragona questa deduzione con quella che si fa nelle scienze speculative dai principî alle conclusioni.

lità anche nelle azioni più banali. Non bisogna credere quindi che l'uomo debba conservarsi come qualsiasi altro ente, riprodursi come qualsiasi animale e, in più, speculare sulla verità. Un uomo deve conservarsi da uomo, e questo può esigere che si conservi maluccio, per esempio, quando, in tempo di carestia e di razionamento, non potrebbe conservarsi bene se non portando via agli altri il necessario; può esigere che rischi la vita per portare un soccorso necessario a un malato contagioso. Così pure, un uomo deve vivere da uomo la vita del sesso, il che esige per esempio (anche prescindendo da problemi più complessi) che in una società non si tenga un gruppo di donne (ossia di esseri umani) in stato di schiavitù per assicurare buona salute e prevenire il rischio di malattie nei baldi giovani, così come gli Spartani tenevano gli iloti a disposizione dei giovani guerrieri che volevano esercitarsi (nelle criptie) senza troppi rischi all'arte del combattimento. E, d'altra parte, già il libero e consapevole sacrificio per aiutare gli altri può avere un valore religioso superiore alle speculazioni intorno a Dio. Tutto questo per accennare a come il conseguimento dei valori spirituali non si attui solo nella contemplazione, ma sia la 'forma' di ogni valore autenticamente umano.

Precetto e valore

Si osservi come il precetto, il dettame della ragion pratica, non sia per S. Tommaso se non l'espressione di una inclinazione della natura al suo fine, alla sua perfezione. Si ripresenta qui quel primato del fine sulla legge che abbiamo affermato all'inizio del capitolo. Come, in generale, la legge è via al fine, così i vari doveri o precetti non sono che vie per attuare i valori umani. Non bisogna quindi misurare il bene sul precetto ma il precetto sul bene. In altre parole: un'azione non è morale perchè è comandata da un precetto, ma è comandata perchè è morale.

La tendenza a considerare morale o immorale solo ciò che è comandato o proibito da una legge nasce da una confusione fra giuridico e morale, da una "positivizzazione" della morale. Come osserva giustamente O. Lottin, il nostro concetto di legge è astratto dalla legge positiva: « La definizione classica della legge non si applica in tutta la sua perfezione che alla legge positiva [11]: il che non impedisce che questa sia inferiore in perfezione alla legge naturale e alla legge eterna. Non abbiamo di Dio e delle cose divine che una nozione imperfetta, analogica; il che non toglie affatto che siano infi-

---

[11] La definizione tomistica della legge è *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (*Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 90, art. 4). E, proprio perchè sono d'accordo con Dom Lottin, e credo che essa si applichi in tutta la sua perfezione solo alla legge positiva, non l'ho messa in testa al capitolo sulla legge morale.

nitamente più perfetti delle cose create » [12]. Non bisogna quindi giudicare la moralità di un'azione in base ad un concetto di legge applicabile soprattutto alla legge positiva. In morale la legge è via al fine, apertura a un valore: questo è il criterio supremo.

Oggettivismo etico e variazioni della coscienza morale

Poichè la conoscenza della legge morale è ottenuta mediante un ragionamento, si capisce che essa possa essere più o meno perfetta.

Come in ogni ragionamento, anche nell'applicazione del principio di finalità alle azioni umane, si arriva prima e più facilmente alla conoscenza dei precetti più generali, e poi, via via, con una riflessione più approfondita, a quella di doveri più determinati.

Sicchè si può dire che la conoscenza dei principî più universali di morale è immediatamente evidente, mentre l'applicazione di questi principî ai casi specifici e, ancor più, ai casi concreti è soggetta ad errore.

I medievali chiamavano *sinderesi* la conoscenza dei primi principî dell'ordine morale, mentre l'applicazione di tali principî al caso concreto è la *coscienza* morale [13].

E poichè la coscienza non è se non la conoscenza più determinata (cioè applicata alla situazione concreta) di quella finalità della nostra natura che ci si manifesta nei principî più generali della legge naturale, è del tutto errato concepire la legge morale e la coscienza come due criteri di moralità che stiano uno accanto all'altro, mentre si tratta del medesimo criterio (l'ordine al fine) che si manifesta prima più genericamente e via via più determinatamente.

Anche l'affermazione che la coscienza è criterio soggettivo della

---

[12] *Principes de morale*, I, pag. 145. E nel vol. II, pagg. 101-102 aggiunge: « Il est manifeste que la définition thomiste s'applique parfaitement à la loi positive. C'est elle que saint Thomas avait devant les yeux quand il a buriné sa définition; les autorités qu'il invoque, Aristote, Isidore, Gratien, ne songeaient qu'à la loi positive civile ou ecclésiastique. [.....] Que conclure? Puisque nous n'avons de Dieu et des choses divines qu'une connaissance analogique, disons d'abord que la définition thomiste de la loi ne s'applique qu'analogiquement à la loi éternelle. Puisque, pour être appliquée à la loi naturelle, la définition thomiste a dû être adaptée en chacun de ses éléments, concluons ensuite et d'une manière plus générale que la définition thomiste n'est pas une notion univoque, s'appliquant absolument dans le même sens aux diverses espèces de lois ».

[13] *Summa theol.* I^a, q. 79, art. 12 e 13.

moralità mentre la legge morale è criterio oggettivo può dar luogo a concezioni erronee; tale sarebbe quella che considerasse la coscienza come un sentimento, una misteriosa voce o che so io, e, d'altra parte, la legge morale come una legge positiva promulgata esteriormente. Ma se, come abbiamo cercato di mostrare, la legge morale (*lex naturalis*) è la finalità umana così come si manifesta alla ragione, e la coscienza è il frutto di una riflessione razionale che cerca come debba attuarsi in concreto tale finalità, la coscienza è anch'essa oggettiva, perchè è la conoscenza di ciò che l'azione di un uomo deve essere, e la legge morale è anch'essa "soggettiva" se per "soggettivo" si intendesse (molto malamente) ciò che è conosciuto. L'affermazione che la coscienza è criterio soggettivo e la legge è criterio oggettivo può avere solo questo significato accettabile: la coscienza, essendo conoscenza più determinata, è più facilmente soggetta ad errore di quanto non sia una conoscenza più generale, tanto più che, come diremo tra poco, grande è l'influsso della volontà e dei fattori emotivi nel processo conoscitivo che va dai principî più generali al giudizio di coscienza.

Per questo la coscienza va soggetta ad errore, si evolve col tempo e con la riflessione nelle diverse epoche e nei diversi periodi della vita di un individuo. Non costituisce quindi una difficoltà contro l'oggettivismo etico [14] la constatazione della variabilità e dell'evoluzione delle concezioni morali.

Come osserva giustamente M. Scheler, per riconoscere l'oggettività dei valori morali non è affatto necessario ammettere che si abbia una conoscenza perfetta e adeguata del mondo dei valori, come per essere realisti nella teoria della conoscenza non è affatto necessario ammettere che l'uomo conosca tutto l'essere, in tutte le sue manifestazioni. E non occorre essere soggettivisti in etica per spiegare le variazioni della coscienza morale [15], come non oc-

[14] Intendo per oggettivismo etico l'affermazione che la legge morale è qualcosa di oggettivo, che vale per sè.

[15] Intendo per coscienza morale press'a poco quello che M. Scheler intende per *ethos* (*Der Formalismus* etc., pag. 309) e cioè *il complesso delle valutazioni morali date effettivamente*, per es., in un'epoca, presso un popolo, o anche da un individuo. Ho detto: press'a poco; perchè per Scheler l'*ethos* è dovuto a un modo di *sentire* i valori, mentre secondo noi la coscienza morale è dovuta a un modo di giudicare razionalmente i valori. Resta però esatta anche per chi non accetti la teoria dell'intuizione emozionale dei valori, la distinzione scheleriana fra *ethos* ed *etica*. Per *etica* egli intende il complesso di valutazioni morali accettate teoricamente,

corre essere soggettivisti nella teoria della conoscenza per spiegare il daltonismo o gli errori dei sensi. Basta ammettere che il mondo oggettivo dei valori sia più ampio e più ricco della conoscenza che noi ne abbiamo, come la sfera dell'essere è più ampia e più ricca della sfera del conosciuto. Di qui il progresso nella coscienza morale: progresso che ognuno può osservare in sè, e che si osserva nella storia dell'umanità. Nessuno, ad esempio, può negare che il Cristianesimo abbia fatto progredire la coscienza morale dell'umanità [16], e credo non si possa negare neppure che l'assimilazione dell'*ethos* cristiano è ancora *in fieri*. Non perchè non ci siano stati uomini che avessero una autentica coscienza cristiana, ma perchè sono sempre stati relativamente pochi e resta sempre un compito aperto all'apostolato, quello di far penetrare la coscienza cristiana nella società, come resta sempre all'individuo il compito di formarsi una sempre più autentica coscienza cristiana.

E, come può esserci progresso, così può esserci regresso, errore nella coscienza morale.

Sotto certe obiezioni mosse dai relativisti contro l'oggettivismo etico sta una curiosa pretesa assolutistica: la pretesa che la coscienza morale

---

a parole, magari codificate, ma non effettivamente condivise, alle quali non si dà un effettivo consenso. Per vedere la distinzione si pensi, ad es., che tutti i cattolici così detti "credenti e osservanti" ossia che non sono consapevolmente staccati dalla Chiesa, professano l'etica cristiana. Ma basta ascoltare le conversazioni correnti, per es., in treno, in un paese cattolico, o quelle di tanti nostri amici, per rendersi conto che essi non hanno affatto una coscienza cristiana, ma un *ethos* che oscilla fra l'utilitaristico e il vitalistico. Si badi che parlo di *valutazioni* morali. Ho già detto infatti che le divergenze fra la vita, il costume, e una determinata etica si possono spiegare con la fragilità umana, ma le divergenze fra la coscienza morale e l'etica si spiegano o con la carenza di riflessione morale (caso più frequente, credo) o con la precisa volontà di giustificare, con un certo *ethos*, una certa prassi, accompagnata alla (meno precisa) volontà di non staccarsi da una tradizione, da un organismo di cui in teoria si professa ancora l'etica. Qualche volta (forse il più delle volte) l'etica che si dice di professare, per es. l'etica cristiana, è totalmente sconosciuta.

Del resto la coscienza cristiana avverte perfettamente la distinzione fra *ethos* ed etica. Si pensi, per esempio, al concetto cristiano del *mondo*. Tale concetto indica un determinato *ethos*, non una dottrina etica teoricamente professata (non si intende per *mondo* una eresia o una dottrina non cristiana), nè una condotta, contraria ai precetti dell'etica cristiana, un peccato, poichè il peccato c'è anche nei cristiani (ogni cristiano sa di essere peccatore). Il *mondo* è un *modo di valutare* non cristiano, un *ethos* non cristiano.

[16] Anche prescindendo dalla rivelazione di verità soprannaturali. Così come nel campo teoretico Dio ha rivelato non solo verità per loro natura inaccessibili alla ragione umana, ma anche verità particolarmente importanti, come l'esistenza di Dio, che di diritto sono accessibili anche alla ragione umana.

dominante al tempo in cui vive l'autore di quelle obiezioni sia l'unità di misura assoluta. Sarebbe come se un fisico contemporaneo negasse l'esistenza degli astri perchè i fisici del passato non conoscevano certe equazioni della fisica relativistica che hanno fatto progredire l'astronomia. Molte variazioni nella coscienza morale si possono spiegare con una diversità nella concezione della realtà. Si dice p. es. che tanti popoli giustificano moralmente l'omicidio. Ma anche qui, osserva M. Scheler, i relativisti si mostrano dei curiosi assolutisti: essi pretenderebbero che tutti i popoli definissero l'omicidio come lo definisce il codice penale del paese a cui appartengono nell'epoca in cui vivono loro. Ora, prima di asserire che tanti popoli hanno giustificato l'omicidio bisognerebbe definire l'omicidio, poichè non ogni uccisione di uomo è omicidio. Mai, infatti, il valore della vita umana è stato ritenuto il supremo valore, quindi si è sempre ammesso, e si deve ammettere, che altri valori gli vadano preferiti. Ora se un popolo ha una errata concezione della divinità e della religione (errore teorico), si può capire che non giudichi omicidio il sacrificio umano. Omicidio è l'annientamento di un uomo come persona; quindi si capisce che coloro che non riconoscono a certi uomini il carattere di persona (bambini, donne, schiavi), ne giustifichino la uccisione. Anche qui è un errore teorico quello che sta alla base di una erronea valutazione morale [17].

Differenza fra la conoscenza speculativa e la conoscenza pratica

Un articolo tomistico è singolarmente chiaro in proposito:

« Come sopra si è detto, appartengono alla legge di natura quelle cose cui l'uomo è naturalmente inclinato, e fra queste è proprio dell'uomo essere inclinato ad agire secondo ragione. Ora è compito proprio della ragione procedere dai principî generali ai particolari, come appare dal 1° libro della *Fisica* (cap. 1). Ma in questo procedimento la ragione speculativa si comporta in maniera diversa da quella pratica. Infatti, poichè la ragione speculativa verte soprattutto intorno alle verità necessarie, che è impossibile siano altre da quelle che sono, la verità si trova senza alcun difetto così nelle conclusioni particolari come nei principî generali. La ragione pratica invece deve concludere intorno a fatti contingenti, che sono quelli che interessano l'azione umana, e perciò, anche se nei principî generali vi è necessità, quanto più si discenda ai principî particolari, tanto più ci si trova in difetto. Così dunque nelle conoscenze speculative la stessa verità vale universalmente così nei principî come nelle conclusioni, anche se la verità non è conosciuta da tutti nelle conclusioni, ma solo nei principî che son detti 'persuasioni comuni'. Nelle conoscenze pratiche, invece, la stessa verità o retta norma pratica non vale universalmente quanto alle applicazioni particolari, ma solo quanto ai casi generali, e anche quando

---

17 M. Scheler, *Der Formalismus* etc., pagg. 320-329. Riesce però difficile vedere come Scheler concilii queste giustissime osservazioni col suo intuizionismo etico, mentre esse si inquadrano benissimo in una teoria, come quella che noi condividiamo, che attribuisce alla ragione la conoscenza dei valori morali e quindi della legge morale.

c'è identica norma pratica nei particolari, essa non è ugualmente nota a tutti.

« Così, dunque, è evidente che, per quanto si riferisce ai principî generali della ragione, sia speculativa che pratica, la verità o norma è uguale per tutti ed a tutti è ugualmente nota. Ma per quanto si riferisce alle conclusioni particolari della ragione pratica, nè la verità o la norma è uguale per tutti, nè, anche per quelli per i quali è uguale, essa è ugualmente nota. E' infatti universalmente vero e retto che si operi secondo ragione, e da questo principio segue come conclusione particolare che si debbono restituire i depositi; ora ciò è certamente vero nella maggioranza dei casi, ma può anche darsi in qualche caso che sia dannosa, e per conseguenza irrazionale, la restituzione del deposito; per esempio nel caso di qualcuno che lo richieda per assalire la patria. E la validità universale della norma vien meno quanto più si scende a condizioni particolari: per esempio quando si stabilisce che i depositi si devono restituire con tale cauzione o in tal modo; infatti quante più condizioni particolari vi si aggiungono, in tanti più modi il dovere della restituzione potrà venir meno; a tal punto che può essere giusta la restituzione come la non restituzione.

« Si deve dunque affermare che la legge di natura, quanto ai primi principî comuni, è identica per tutti e per il valore oggettivo, e per la conoscenza che se ne ha; ma quanto alle applicazioni particolari, che sono quasi conclusioni dei principî comuni, la legge di natura è uguale per tutti nella maggior parte dei casi, oggettivamente e soggettivamente, ossia per la conoscenza che se ne ha. Ma in alcuni casi può venir meno e quanto al valore oggettivo, a causa di qualche particolare impedimento [....] e anche relativamente alla conoscenza; e questo accade perchè alcuni hanno la ragione distorta dalla passione o da una cattiva consuetudine o da un temperamento infelice; come presso i Germani un tempo il furto non era stimato un atto iniquo, pur essendo espressamente contrario alla legge di natura, secondo quanto riferisce Giulio Cesare nel VI libro del *De Bello Gallico* (cap. 23) »[18].

Due sono i problemi posti nel passo sopra citato: 1) se le medesime norme *valgano* oggettivamente per tutti, e 2) se tutti, in ogni tempo possano *conoscerle* con sicurezza.

Validità dei precetti morali

Ora quanto al primo problema c'è già una differenza fra la ragione speculativa e la ragion pratica, poichè le conclusioni della ragione speculativa, per esempio i teoremi della geometria, sono meno generali degli assiomi, ma sono sempre enunciazioni universali, le conclusioni della ragion pratica, invece, debbono dirmi che cosa vada fatto nel caso singolo, *hic et nunc;* ora il caso concreto

[18] *Summa theol.* Ia IIae, q. 94, art. 4.

presenta sempre una ricchezza inesauribile, che sfugge alle maglie dei principî universali e necessari.

Di qui la necessità di tener conto delle *circostanze* prima di applicare una norma [19]. La *casistica* rappresenta l'applicazione della norma morale a certi *tipi* di circostanze per determinare la bontà e la malizia di certi tipi di azioni. Ma ricordiamo che il dovere fondamentale è quello di perseguire il nostro fine, di tendere alla nostra perfezione. « Se l'uomo fosse abbastanza intelligente per giudicare immediatamente sull'applicazione di questo precetto nei casi particolari, o se fosse abbastanza riflessivo per trarne le conseguenze, non sarebbe necessario formulare altri precetti ... Purtroppo l'uomo non è abbastanza intelligente e abbastanza riflessivo. E per questo si debbono formulare precetti particolari che applichino il precetto fondamentale » [20]. Ma, continua il Leclercq, quanto più i precetti diventano particolari, tanto più soffrono eccezioni, sì che i precetti veramente precisi sono quelli generali [21]. « I più vorrebbero che si

---

[19] *Summa theol.* Iª IIªe, q. 18, art. 3.

[20] J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, pag. 402.

[21] « On entend par *préceptes généraux* ceux qui s'appliquent à *tous les actes*, qui représentent un aspect de l'intention que l'homme doit avoir en tout acte. Tels sont la prudence, la tempérance, la justice générale, la force, la charité, la piété. (.....) Les *préceptes particuliers*, au contraire, ne s'appliquent qu'à *certains actes*. Ils visent d'habitude moins l'intention que la matérialité de l'action. Ainsi le précepte qui commande de ne pas tuer ne vise que la vie; le précepte qui interdit de voler ne vise que les biens; celui qui interdit de mentir ne vise que le respect de la vérité; celui qui dit: "tes père et mère honoreras" ne vise que les rapports avec les parents.

« ... Le précepte particulier paraît à première vue *plus clair* et *plus précis* (.....) Le précepte général, au contraire, paraît *vague*. A quoi m'oblige la charité ? A aimer. Mais qu'est-ce qu'aimer et quand serai-je sûr d'aimer suffisamment ? — Pourtant, en réalité, ce sont les préceptes généraux qui sont *précis* et les préceptes particuliers qui ne le sont pas. Je dois aimer: cette règle ne comporte aucune exception et même aucune limite. Dans quelle mesure ? Autant que possible. Je dois être prudent. Dans quelle mesure ? Dans la mesure du possible. Je ne serai jamais trop prudent. (.....) Au contraire, (.....) les préceptes particuliers sont pleins d'exceptions. "Tu ne tueras pas" et il y a une série de cas où on peut, où on doit même tuer ..., "tu ne mentiras pas", et il y a des cas où on peut, où on doit même dire le contraire de la vérité.

« Il est vrai que les moralistes ont essayé de trouver à ces préceptes des définitions qui incluent les exceptions. On définit par exemple le mensonge: le refus d'une vérité due. Donc, quand on ne doit pas la vérité, il n'y a pas de mensonge à mentir. Car ce que l'opinion générale appelle mensonge, c'est une contre-vérité. On arrive ainsi à la formule que le mensonge consiste à dire une contre-vérité quand on a le devoir de dire la vérité, ou qu'on réserve le nom de mensonge au mensonge coupable. Si on s'exprimait ainsi, ce qui serait la façon la plus claire,

ammannisse loro una morale bell'e fatta, alla quale non ci fosse mai bisogno di riflettere e che risolvesse a priori tutti i problemi che la vita può porre ... Ora questo è impossibile. La morale è applicazione di principî alla *vita;* il dovere fondamentale, il primo, quello che domina tutti gli altri, è di fare proprio ciò che tanta gente vuole evitare: *pensarci su*, preoccuparsene, riflettere, formarsi, per considerare la vita dal punto di vista della perfezione da attuare » [22].

Prudenza e senso morale

Quanto al secondo problema, abbiamo già detto come la conoscenza di ciò che bisogna fare possa essere imperfetta ed erronea, e ciò si capisce facilmente se si tien presente che l'errore è ateoretico, come abbiamo detto nel primo volume di questi *Elementi*, e quindi trova un terreno favorevole nella conoscenza pratica, nella conoscenza di ciò che si deve fare, dove le voglie possono più facilmente influire sul nostro giudizio, dove più allettante è ipostatizzare i nostri desideri.

È vero infatti che il giudizio della coscienza differisce dal giudizio ultimo pratico, poichè il primo è una conclusione della ragione, mentre il secondo implica già un atto di volontà [23]; ma anche il giudizio di coscienza subisce indirettamente l'influsso della volontà. Per questo S. Tommaso attribuisce ad una virtù morale, la prudenza, il compito di dirigere la ragione pratica nel procedimento che va dai principî più generali al giudizio di coscienza.

---

tout le monde comprendrait; mais le précepte paraîtrait singulièrement imprécis ». J. Leclercq, *Op. cit.*, p. 403-405.

[22] J Leclercq, *Op. cit.*, pag. 415. Mi sia permesso riportare qui una bellissima *colletta* del Messale romano (domenica ottava dopo la Pentecoste): « Largire nobis, quaesumus Domine, semper spiritum *cogitandi quae recta sunt*, propitius, *et agendi:* ut, qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus ». Sul *gusto* della rettitudine, come premessa fondamentale per la rettitudine della vita, insiste anche la *colletta* di Pentecoste che chiede a Dio il dono di questo gusto (*recta sapere*).

[23] Cfr. sopra, pag. 149. Il giudizio della coscienza è un giudizio sulla *doverosità* dell'azione, è ancora un giudizio ipotetico, perchè vuol dire: « se voglio essere moralmente buono, debbo evitare questa azione »; mentre il giudizio ultimo pratico è giudizio sul *bene totale* di me *hic et nunc:* è un giudizio categorico e vuol dire: « per me come sono *hic et nunc* (con questa volontà di bene morale, con questa volontà di piacere, con questa paura, con questa velleità, ecc.), questa azione è bene ». Cfr. *Qq. dd. De Veritate* XVIII, art. 1, ad 4um.

La prudenza sta alla ragion pratica come l'*habitus* scientifico sta alla ragione speculativa, sì che, come un uomo privo di abito scientifico imperfettamente e difficilmente arriva ad una conclusione scientifica vera, così un uomo senza prudenza arriva difficilmente ad un giudizio di coscienza retto. Perciò la prudenza è in certo modo la condizione delle altre virtù morali [24].

La prudenza è detta da S. Tommaso *recta ratio agibilium*, è la capacità, la prontezza nell'applicare i principî morali generali ai casi particolari, alle concrete azioni da compiere. È quella virtù che ci fa vedere giusto nelle cose che dobbiamo fare. Ora, secondo S. Tommaso, la prudenza suppone che la volontà sia orientata al vero bene dell'uomo: è un retto ragionare, in campo pratico, a partire da una retta premessa: *ad prudentiam autem pertinet applicatio rectae rationis ad opus; quod non fit sine appetitu recto* [25].

Vediamo dunque come in tutto il procedimento razionale che va dalle norme più generali al giudizio di coscienza, interferisca la volontà.

E allora possiamo riconoscere cosa c'è di vero nelle teorie che affidano al sentimento il giudizio sul valore morale, o che parlano di intuizione emozionale dei valori. La verità è che, quando si tratta

---

[24] « ... Unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni ... Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus ... Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes ». *De virtutibus in communi*, art. 6.

[25] *Summa theol.*, IIa IIae, q. 47, art. 4. E nel Commento all'Etica: « Et tamen quamvis prudentia sit in hac parte rationis sicut in subiecto, ratione cuius dicitur virtus intellectualis; non tamen est cum sola ratione sicut ars vel scientia, sed requirit rectitudinem appetitus ». *In II Ethicorum Arist.*, lib. VI, lectio IV ..., n. 1174.

di valutare in concreto, alla rettitudine del giudizio giova più l'orientamento della volontà al bene, quell'abituale orientamento che è la virtù, che non il sottile ragionare. Il bene operare crea in noi l'abito virtuoso, e l'abito virtuoso ci rende capaci di una conoscenza quasi istintiva (*per connaturalitatem*) del bene [26], che è spesso, nel caso concreto, più rapida e più penetrante di una conoscenza razionale. Per questo, in un dubbio, ci fidiamo più dell'esempio e del consiglio di un uomo buono che del responso di un sottile ragionatore. Per questo parliamo di "senso morale" come di una quasi-intuizione dei valori morali. Ma ricordiamoci che il senso morale non è innato: è acquisito attraverso il bene operare, attraverso la ripetizione degli atti morali, e non ci può essere bene operare se non c'è conoscenza razionale del bene. Quindi il "senso morale" potrà essere criterio derivato, ma non potrà mai essere il criterio fondamentale per valutare moralmente, per giudicare la bontà di un atto, sotto pena di farci cadere nel più incontrollato soggettivismo e arbitrarismo.

Legge naturale e ragione

La legge morale naturale si identifica con la *recta ratio*, con la ragione come regola di moralità. In altre parole: è lo stesso dire che la regola prossima della moralità è la ragione e dire che la regola prossima della moralità è la legge naturale.

E siccome alcuni autori scolastici negano questa identità [27], fermiamoci un momento su questo punto.

1) Evidentemente se si prende il termine ragione nel suo significato più ampio, ragione e legge morale naturale *non* si identificano, poichè, per es., ragione è anche quella che elabora la geometria. Ma quando si parla della ragione come della regola prossima della

---

[26] «... Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de iis quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille, qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis». Ia IIae, q. 45, art. 2. Si veda in proposito l'acuto studio del P. Roland-Gosselin, *De la connaissance affective* in «Revue des Sciences philos. et théol.», 1938, pagg. 5-26.

[27] Per es., Ferretti, *Ethica*, pag. 109.

moralità *non* si prende il termine ragione in questo significato ampio, ma nel senso di "natura ragionevole conosciuta" [28].

2) E se si prende il termine *ragione* nel senso di natura ragionevole, dov'è più la differenza fra la legge naturale, che è la legge della natura ragionevole in quanto tale, e la ragione? Il Ferretti risponde che la legge naturale riguarda l'uomo astrattamente preso, mentre la ragione come regola prossima di moralità riguarda l'uomo in concreto, quindi comanda all'uomo di seguire anche le leggi positive che sono adatte in un determinato momento storico, ecc. Ma si può dire che anche la legge naturale riguarda l'uomo in concreto, perchè è la stessa legge naturale quella che mi comanda di seguire tutte le altre leggi che corrispondono alla natura umana, in quanto tutte le altre leggi umane non sono — come vedremo meglio — che una specificazione della legge naturale. E, d'altra parte, neppure la ragione può dirmi che cosa debbo fare in concreto se non è applicata alle circostanze. Per sè tanto la legge naturale come la ragione sono astratte; diventano l'una e l'altra concrete quando si applicano alle circostanze concrete.

Se poi uno dicesse: ma è la ragione quella che applica la legge naturale al caso concreto — dunque si distingue dalla legge naturale — risponderei che costui confonde la ragione come regola oggettiva della moralità, con la ragione come strumento rivelatore della norma oggettiva. Confonde cioè la questione della regola oggettiva della moralità con la questione della nostra conoscenza di tale regola. Il che può essere facile perchè, come si è detto, la caratteristica della natura umana è quella di essere una natura autocosciente, e quindi la legge morale naturale ha la caratteristica, nei confronti delle altre leggi naturali, di appartenere alla natura umana in un duplice modo: e in quanto finalità della natura umana, che è naturalmente ragionevole, e in quanto conosciuta dalla ragione umana [29].

Crediamo poi che sia la stessa cosa porre la regola della moralità nella legge naturale, nella natura umana, o nel fine dell'uomo. Infatti abbiamo visto che la legge morale naturale è la legge della natura umana, e che la legge non è altro che la via al fine.

---

[28] FERRETTI, *Op. cit.*, pag. 108.

[29] L'identità di legge naturale e retta ragione è dimostrata in modo eccellente da O. LOTTIN, *Principes de morale:* I, pagg. 123-128.

L'obbligazione

Date le premesse metafisiche della nostra etica, non avremo nessuna difficoltà a spiegare il carattere obbligatorio della legge morale, o, come anche si dice, l'obbligazione.

Si intende infatti per obbligazione quel particolare carattere della legge morale per il quale essa *lega* la volontà ad osservarla. L'obbligazione dice necessità, ma una particolare necessità, la necessità del dovere (*Sollen*), necessità morale, contrapposta alla necessità del non-poter-non (*Müssen*), o necessità fisica.

Ora abbiamo già detto che la legge morale esprime la via al fine dell'uomo: è quindi la legge della sua natura, e come tale si impone necessariamente all'uomo. Ma l'uomo è una natura intellettiva, e, come tale, determinato solo al Bene infinito e libero rispetto ai mezzi per conseguire tale fine, libero nella scelta della strada per arrivarvi. C'è (entro certi limiti) una strada sola per giungere al fine: la legge morale; ma l'uomo può anche non prenderla e mancare al suo fine. Questo, e nient'altro che questo, vuol dire l'affermazione che l'uomo è obbligato, ma non necessitato, a seguire la legge morale.

Il porre il problema dell'obbligazione a parte da quello della legge morale è comprensibile solo se si concepisce la legge morale come qualcosa che viene ab extrinseco, come un decreto della volontà divina (distinto dal decreto di creare l'uomo), oppure come qualcosa che si trova sì dentro di noi, ma senza che se ne veda il perchè, senza che se ne vedano le radici nella nostra natura finalizzata a Dio (come succede nell'etica kantiana).

La ragione dell'obbligazione è il finalismo della natura umana.

Necessità di una legge positiva divina

Quando poi, come è storicamente, l'uomo si trovi per un verso chiamato a qualcosa di più alto della sua natura e per l'altro portato, da una ferita originale, al di sotto della sua natura, una immediata direttiva divina, ossia una legge positiva, rivelata da Dio, gli è necessaria sia per attuare quella superiore vocazione, sia per non rimanere al di sotto dell'umanità, per essere autenticamente uomo.

S. Tommaso dice che è necessaria una legge positiva divina per due ragioni: 1) perchè l'uomo è elevato allo stato soprannaturale, ha un fine soprannaturale, quindi non può conoscere con le

sue sole forze naturali, ossia con la ragione, la via per giungere a tale fine; 2) perchè, anche per quel che riguarda la via per raggiungere il suo fine naturale, l'uomo è spesso incerto. « A causa dell'incertezza del giudizio umano, si potranno dare da diverse persone diversi giudizi sugli atti umani, specialmente intorno a fatti contingenti e particolari; e da tali giudizi possono derivare precetti diversi e contrastanti fra loro. Affinchè dunque l'uomo possa sapere, fuor d'ogni dubbio, che cosa egli debba fare e che cosa evitare, è necessario che venga diretto da una legge certamente non soggetta ad errori »[30].

È, applicato alla conoscenza morale, lo stesso motivo per cui è *storicamente* necessaria la Rivelazione anche per certe fondamentali verità alle quali, di diritto, l'uomo potrebbe arrivare anche con la sua sola ragione. Per la conoscenza morale tale necessità storica è particolarmente evidente. Quante volte infatti gli uomini, di fronte ad errori dominanti nell'opinione pubblica, sostenuti magari dalla forza di un tiranno o dal fascino di uomini geniali, sarebbero incerti nel loro giudizio morale se la Chiesa non esercitasse il suo magistero anche per richiamare all'osservanza della legge morale naturale. Basterebbe pensare a quello a cui hanno condotto e possono ancora condurre i pregiudizi di razza.

---

[30] *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 91, art. 4.

Capitolo Quarto

LA VITA SOCIALE E LA LEGGE POSITIVA

La vita sociale come espressione dell'essere dell'uomo

Una delle manifestazioni caratteristiche della natura dell'uomo, come sostanza composta di spirito e di materia, corpo informato da un'anima spirituale, animale ragionevole, è la vita sociale.

Già la prima e più elementare forma di società, la famiglia, suppone l'essere corporeo dell'uomo, orientata come è alla generazione; ma attua poi valori che trascendono la vita animale. Così avviene anche della società civile che si organizza a stato. Le radici della società civile sono nelle esigenze animali dell'uomo, come è messo in chiara luce nel primo capitolo del *De regimine principum*, dove si dice che « è nella natura dell'uomo essere un animale sociale e politico, vivente in una comunità, anche più di quanto non sia per ogni altro animale, come prova la stessa necessità naturale. Agli altri animali, infatti, la natura ha preparato il cibo, la protezione dei peli, organi di difesa, come i denti, le corna, le unghie, o almeno la velocità della fuga. L'uomo, invece, dalla natura non è stato formato con nessuno di questi mezzi già preparati; ma al posto di questi gli è stata data la ragione, per mezzo della quale può procurarsi tutte queste difese. Ma, per procurarsele, non basta il lavoro di un uomo solo, perchè l'uomo singolo non potrebbe bastare a se stesso per vivere. Perciò è naturale per l'uomo vivere in società.

« Inoltre, negli altri animali è innato un istinto naturale per tutte quelle cose che sono loro utili o nocive: così, la pecora naturalmente ritiene nemico il lupo [...] L'uomo, invece, ha una conoscenza natu-

rale di ciò che è necessario alla sua vita solo in generale, poichè, con la ragione, può pervenire dai principî universali alla conoscenza dei particolari che sono necessari alla vita umana. Ora non è possibile che un uomo singolo arrivi con la sua ragione a tutte queste conclusioni. Perciò è necessario all'uomo vivere in società, affinchè l'uno aiuti l'altro, e diversi uomini siano occupati nella ricerca di cognizioni diverse: per esempio, l'uno nella medicina, l'altro in una attività, l'altro in un'altra » [1].

Dunque la società nasce dalla insufficienza dell'istinto animale dell'uomo a sopperire alle necessità della vita animale umana; a questa insufficienza dell'istinto la natura umana rimedia con la vita sociale.

Il materialismo storico

Queste radici animali della vita sociale possono farci capire quello che c'è di vero nel materialismo storico. Nel materialismo storico « non si tratta già di ritradurre in categorie economiche tutte le complicate manifestazioni della storia, ma si tratta solo di spiegare *in ultima istanza* (Engels) ogni fatto storico per *via della sottostante struttura economica* (Marx) » [2].

Ora, se la vita sociale si radica nelle esigenze animali dell'uomo, niente di strano che le strutture della vita sociale, le strutture politiche, corrispondano ai rapporti economici. Il problema è: 1) se l'essere dell'uomo si esaurisca nel suo essere sociale; 2) se l'uomo che fa parte della società sia soltanto animale.

Sul primo punto il materialismo storico ereditò lo storicismo hegeliano e ridusse tutto l'essere umano all'essere sociale, trascu-

---

[1] *De regimine principum*, I, cap. 1.

[2] A. Labriola, *Del materialismo storico*, nel volume *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1946, pag. 145. Nello stesso volume, nel saggio *In memoria del Manifesto ai comunisti*, pagg. 38-39, il Labriola cita questo passo della *Critica all'economia politica* di Marx: « Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entrano fra loro in rapporti determinati, necessari ed indipendenti dal loro arbitrio, cioè in rapporti di produzione, i quali corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione. L'insieme di tali rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale, su la quale si eleva una soprastruzione politica e giuridica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. La maniera della produzione della vita materiale determina innanzi e soprattutto il processo sociale, politico e intellettuale della vita ».

rando o travisando quegli aspetti della vita umana che, come scappò detto perfino a Hegel, sono sottratti al fracasso della storia.

Sul secondo punto il materialismo storico passa arbitrariamente dalla affermazione che la vita sociale dell'uomo si radica in esigenze economiche all'affermazione che tutte le manifestazioni della vita umana nella società sono soltanto soprastrutture di una realtà economica. L'errore del materialismo storico sta in quel *soltanto*. Il materialismo storico commette un errore analogo a quello dell'empirismo, il quale, partendo dall'affermazione vera che tutta la nostra conoscenza parte dall'esperienza sensibile, ne trae illegittimamente la conseguenza che tutta la nostra conoscenza si esaurisce in esperienza sensibile.

Poichè l'uomo è più che animale, egli porta anche nelle manifestazioni della vita più strettamente sociale le caratteristiche della sua spiritualità. Si potrebbe qui ripetere quello che si è osservato a proposito della tecnica: anche una attività ordinata a soddisfare le esigenze della vita animale è sempre attività umana e come tale porta il sigillo dello spirito.

L'essere della società

Abbiamo detto sopra che l'uomo non si risolve nel suo essere sociale. Dobbiamo precisare questo punto.

Ricordiamo la definizione solita di società come *unione morale e stabile di più individui che tendono ad un medesimo fine*.

La società civile, come abbiamo visto nel passo sopra citato del *De regimine principum*, nasce [3] dalla necessità per l'uomo di conseguire dei fini, legati col bene essenziale della sua natura, che non potrebbe conseguire se vivesse isolato. Il fine della società è il *bene comune* dei suoi membri. Il fine della società civile è il bene comune nell'ordine temporale. Per chiarire il concetto di bene comune giova chiarire quello di società.

La società civile non è un ente fisico [4], ossia non è una sostanza

[3] Quando si adoperano i verbi *sorgere* e *nascere* a proposito della società non si intende riferirsi ad una origine nel tempo. Poichè la vita sociale è una necessità inerente alla *natura* umana, l'uomo è sempre vissuto in società, anche se le forme della società si sono evolute e perfezionate nel tempo.

[4] Sappiamo che *fisico* non si identifica con *materiale* nella terminologia scolastica.

esistente per conto proprio, indipendentemente dagli individui che la compongono: *chi esiste* e chi opera è sempre e soltanto l'individuo. E questo andrebbe tenuto presente quando si sentono esaltare i poteri e i diritti della società, della comunità, dello stato. Quando lo stato può tutto e ha tutti i diritti nei confronti dei singoli individui, ciò vuol dire soltanto che uno o più individui che reggono lo stato possono tutto, a scapito di tutti gli altri individui che non possono nulla.

Che cosa è allora la società? Niente del tutto?

È una unità di relazione; è un complesso di relazioni fra gli individui che la compongono. Dicendo questo, sembra che facciamo sfumare la realtà della società, ma non è così. Ricordiamo infatti dalla metafisica che esistono non solo relazioni ideali, ma anche relazioni reali. Relazione reale vuol dire non già relazione esistente per conto proprio (che sarebbe una contraddizione nei termini, poichè la relazione è un accidente, e quindi non può esistere indipendentemente dal soggetto al quale inerisce) ma relazione, posta la quale è posto qualche cosa di nuovo, una nuova realtà nel soggetto della relazione, così come un rosso è reale non già perchè esista per conto proprio — il che sarebbe assurdo — ma perchè dice una realtà nuova nel soggetto rosso, perchè arricchisce il soggetto che è rosso (un corpo rosso è infatti un corpo che ha una determinazione nuova, una determinazione di più di un altro corpo non rosso). Ora la relazione in virtù della quale l'individuo umano fa parte della società è una relazione reale, poichè l'essere in società pone nell'individuo qualche cosa di più, qualche cosa di nuovo, rispetto a ciò che sarebbe se vivesse isolato. L'individuo che vive in società è arricchito di molte qualità, di molti beni che l'individuo isolato non ha; dunque le relazioni fra gli individui che costituiscono la società sono relazioni reali. E perciò la società ha una realtà: realtà di relazione.

Legge positiva umana e diritto naturale

Questa realtà, che è la società, ha un fine, che è il *bene comune.* Il bene comune non è un bene a sè, distinto dal bene degli individui. Infatti, poichè *ens et bonum convertuntur*, se ci fosse un bene comune per sè preso, ci dovrebbe essere anche un ente comune, di-

stinto dai singoli individui, cosa che abbiamo esclusa. Il bene comune sarà dunque quel bene che rifluisce sui singoli per il fatto della loro unione in società: è il bene di tutti, il bene al quale tutti partecipano.

Poichè c'è un fine della vita sociale, che è il bene comune, ci sarà anche una via per conseguirlo, e poichè abbiamo chiamato legge la via al fine, ci sarà una legge propria della vita sociale. Tale legge è quella che S. Tommaso chiama *lex humana* e che noi chiamiamo comunemente legge civile o legge giuridica o anche, semplicemente, diritto. E poichè il bene comune è il bene di tutti e singoli gli uomini che vivono in società, la via per conseguire tale bene, che è la legge civile, non può prescindere dalla via al bene umano in quanto tale, via che è la legge morale; ossia non può prescindere dall'umanità degli uomini che vivono in società.

Questa affermazione, abbastanza semplice, equivale all'affermazione di un diritto naturale. Diritto naturale infatti è il complesso di ciò che si deve rispettare perchè un uomo sia e resti autenticamente uomo.

Obiezioni al diritto naturale

Diversi possono essere i motivi dell'opposizione al concetto di un diritto naturale: alcuni si fondano su una concezione dell'uomo opposta a quella che abbiamo cercato di illustrare, altri derivano invece da confusioni ed equivoci.

Cominciamo dai primi. Alcuni negano la validità di un diritto naturale perchè non riconoscono nell'uomo aspetti e valori superiori a quelli dell'animalità: forza, vitalità, volontà di potenza. Tale posizione è impersonata da Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* di Platone.

« Ogni governo promulga le leggi conformemente a quanto gli conviene, la democrazia democratiche, la tirannia tiranniche, e così via. E, promulgandole, dichiarano ai sudditi giusto ciò che ad essi governi conviene; e puniscono il trasgressore considerandolo violatore della legge e della giustizia. E questo, o carissimo, è quello che io intendo dire, che cioè in tutti gli Stati il giusto è sempre il medesimo, ossia è ciò che conviene al governo costituito. E questo ha il potere ed afferma la sua superiorità; cosicchè quegli che ra-

gioni dirittamente trova che dovunque il diritto è il medesimo, vale a dire l'utile di chi è superiore [più forte] » (*Rep.* 339a). — Analoga opinione manifesta Callicle nel *Gorgia.* Ma Callicle distingue ciò che è giusto secondo natura (ciò che giova al più forte) da ciò che è diventato giusto per legge. Per legge è diventato giusto ciò che è favorevole ai deboli, ma questo non già perchè ci sia una *ragione* di difendere i deboli, ma perchè i deboli sono *i più,* e quindi hanno la forza della quantità, del numero. Quindi in ultima analisi ogni diritto si riduce alla forza: il diritto di natura alla forza del singolo, il diritto positivo alla forza del numero.

Nell'epoca moderna il classico rappresentante di questo modo di pensare è Hobbes (1588-1679).

L'obiezione fondamentale a queste dottrine è che esse presuppongono una errata concezione dell'uomo, e l'errore di tale concezione è manifesto non solo da ciò che abbiamo detto sull'uomo nelle pagine precedenti, ma anche dal fatto che difficilmente i sostenitori di tali dottrine sanno essere coerenti: basta che nella lotta per la vita risultino perdenti per veder messe nel dimenticatoio le loro esaltazioni della forza e sentire, contro i loro avversari vincenti, i loro appelli alla giustizia e all'umanità (e quindi a un diritto naturale).

Equivoci sul diritto naturale

Ma spesso le obiezioni contro il concetto di diritto naturale non vengono dalla negazione del valore di una legge morale universale, ma da fraintendimenti ed equivoci, dei quali — come riconosce G. Graneris [5] — anche i sostenitori del diritto naturale hanno qualche responsabilità.

Per esempio, abbiamo detto sopra che la legge civile non può prescindere dalla legge morale; ora quel *non può* sottintende: se vuole essere moralmente valida, ossia vuol dire: *non deve* prescindere dalla legge morale; così come quando si dice: *non si può mentire* si intende: *non si deve mentire.* Ma tutto ciò non significa che non si diano di fatto (e quindi non siano possibili) leggi civili contrarie alla legge morale così come la proposizione: *non si può mentire* non significa affatto che non si diano di fatto e non siano possibili men-

[5] *Contributi tomistici alla filosofia del diritto,* Torino, S.E.I., 1949, pp. 71 ss.

zogne.[6] E, come può essere utilissimo uno studio psicologico e fenomenologico delle asserzioni che gli uomini pronunciano per persuadere gli altri, indipendentemente dal loro carattere veritiero o menzognero, così può essere utilissimo uno studio della legge civile (del diritto) che prescinda dal suo valore morale.

Analoga considerazione va fatta per l'affermazione tomistica: *omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis in quantum a lege naturae derivatur; si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio* (Iª IIªᵉ, q. 95, art. 2) che commenta la proposizione agostiniana: *non videtur esse lex quae iusta non fuerit* (*De lib. arbitrio*, I, 5). È chiaro che il termine *lex* quando fa da soggetto ha un significato diverso da quando entra nel predicato: quando fa da soggetto indica le leggi esistenti di fatto, quando entra nel predicato indica la legge moralmente valida. Una legge discordante dalla legge naturale non è legge moralmente valida, anzi è corruzione di ciò che la legge deve essere, ma è pur sempre qualche cosa, e il giurista può dire: io mi propongo di determinare quel « qualche cosa » che è la legge civile, anche quando questa legge sia corruzione. Questo « qualche cosa » ha certi caratteri che lo distinguono da altre realtà e sono oggetto di studio del teorico del diritto. È vero, per esempio, che una esecuzione capitale compiuta in applicazione a una legge ingiusta ha lo stesso disvalore morale di un assassinio compiuto dal sicario di un tiranno, ed anche il giurista negatore del diritto naturale, quando ne discorre coi suoi amici, chiamerà assassinio una tale esecuzione; ma quando la classificherà come scienziato del diritto, la distinguerà da un assassinio. Le frasi sopra citate di S. Agostino e di S. Tommaso significano appunto che, per esempio, la condanna capitale inflitta a un uomo perchè professa una determinata religione e si rifiuta di bruciare incenso agli idoli equivale *moralmente* ad un assassinio, ma non vogliono identificare *giuridicamente* le due azioni.

Del resto, chi ha assistito all'affermarsi di una tirannia vede bene la differenza fra ciò che avviene quando la tirannia è ancora *in fieri* e, per esempio, ottiene col far paura ad un esaminatore che i candidati non iscritti al partito del tiranno non vincano un determinato concorso, e ciò che avviene quando la tirannia affermata emana una

---

[6] Giustissime osservazioni in proposito nel volume di S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, Milano, Ediz. di Comunità, 1960.

legge che vieta ai non iscritti a quel partito di insegnare nelle pubbliche scuole. Moralmente la seconda situazione può essere (e secondo chi scrive è) peggiore della prima, ma giuridicamente ha una sua regolarità, che è quella che interessa il giurista.

L'errore nasce, come sempre, quando il prescindere si tramuta in escludere: quando si esclude che l'uomo si ponga, a proposito di un ordinamento giuridico, il problema del suo valore morale e gli si nega la facoltà di regolare la sua condotta di fronte ad una legge in base ad un criterio morale [7].

Diritto e morale

L'affermazione di un diritto naturale come suprema regola delle leggi civili non implica dunque affatto una confusione fra diritto e morale, ma significa il dovere di subordinare ogni attività umana (quella giuridica non meno di quella artistica o di qualsiasi altra attività) alla finalità morale, che è la finalità dell'uomo in quanto uomo.

Quando però la legge positiva umana (la legge giuridica) non contrasta con la legge morale, l'osservarla è *moralmente* doveroso, o, come anche si dice, essa obbliga in coscienza. Infatti, poichè la vita sociale è necessaria all'uomo per raggiungere il suo fine, la sua perfezione di uomo, e vita sociale non è possibile senza una legge positiva, ne segue che l'uomo deve obbedire alla legge positiva.

Condotta dell'uomo di fronte alla legge ingiusta

Una legge positiva può essere ingiusta in due modi: o perchè esige dall'individuo un sacrificio non necessario al bene comune, al bene della società di cui l'individuo fa parte, o perchè impone all'individuo un'azione colpevole (un'azione contraria alla legge mo-

---

[7] Una certa deformazione professionale del giurista (ma Dio sa quante saranno le deformazioni professionali del filosofo) lo porta facilmente ad una tale esclusione. Chi scrive ricorda, per esempio, la difficoltà ad intendersi su questo punto con amici giuristi (che oltre tutto sono ottimi cattolici) ed ha la netta impressione che essi uscissero da un positivismo giuridico solo entrando in un positivismo ecclesiastico, per dir così, ossia giudicando il valore di una legge civile solo in base ad un precetto della Chiesa.

rale). Nel primo caso l'uomo non sarebbe obbligato ad osservare quella legge astrattamente presa, ma è obbligato ad osservarla in quanto quella legge è un pilastro della società di cui l'uomo fa parte, e al bene della quale l'uomo deve sacrificare il suo utile individuale.

« Le leggi possono essere ingiuste in due modi: primo per essere contrarie al bene umano [8], e questo o per il loro scopo, come quando un capo impone ai sudditi leggi onerose che non giovano all'utilità comune, ma piuttosto alla cupidigia o alla gloria personale; o per l'autore, come quando uno legifera oltre il potere affidatogli, o anche per la forma, quando si impongono oneri alla collettività in maniera ineguale, anche se siano ordinati al bene comune. E tali leggi sono piuttosto violenze che leggi, poichè, come dice S. Agostino nel *De libero arbitrio* (lib. 1°, cap. 5): "Non c'è legge se non giusta". Per questo le leggi non giuste non obbligano in coscienza, se non forse per evitare uno scandalo o una perturbazione dell'ordine pubblico, per evitare il quale l'uomo deve rinunciare anche al suo diritto, secondo S. Matteo (V, 40-41): "Se uno ti costringerà per un miglio, va' con lui per altri due, e a chi ti porterà via la tunica, da' anche il mantello".

« In un secondo modo le leggi possono essere ingiuste perchè si oppongono al bene divino [9], come le leggi dei tiranni che inducevano all'idolatria, o a qualunque altro atto contrario alla legge divina. E tali leggi non si debbono osservare in nessun modo, poichè, come si dice negli *Atti degli Apostoli* (V, 29) "bisogna obbedire più a Dio che agli uomini" ».

Si rileva da questo passo tomistico che, nel primo caso (legge ingiusta perchè porta al cittadino un danno economico) *si può* non obbedire alla legge positiva, e in certi casi è meglio obbedire alla legge anche ingiusta. Nel secondo caso invece (legge ingiusta perchè, se obbedita, renderebbe l'uomo moralmente cattivo) *si deve* non obbedire alla legge ingiusta.

---

[8] Dagli esempi che S. Tommaso fa si vede che egli intende per bene umano un bene economico o vitale.

[9] Bene divino è il bene morale dell'uomo: il bene dell'uomo in quanto dotato di un'anima spirituale e ordinato alla contemplazione di Dio. E allora si vede che non è contro il bene divino dell'uomo solo il sacrificare agli idoli, ma anche il mentire, il perseguitare e torturare innocenti per eseguire l'ordine di un tiranno ecc.

Alla luce della distinzione fra il bene dell'uomo in quanto uomo (ossia il bene morale, quello che S. Tommaso chiama *bonum divinum*) e altri beni dell'uomo, che sono autentici beni, ma che non sono strettamente necessari al conseguimento della sua perfezione di uomo, si possono capire certe apparenti contraddizioni fra testi tomistici, contraddizioni che taluni hanno attribuito alla impossibilità di far entrare motivi aristotelici, pagani, in un'etica cristiana. Dice, per esempio, S. Tommaso, per giustificare la doverosità morale dell'obbedienza alla legge positiva umana: « ... *cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet est multitudinis; sicut et quaelibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum* ... » (I^{a} II^{ae}, q. 96, art. 4). Qui parrebbe che l'individuo umano fosse totalmente subordinato alla società e che il bene dell'individuo consistesse unicamente nel contribuire al bene sociale, e coloro che per il tomismo non hanno molta simpatia sono lieti di cogliere S. Tommaso in colpa di feticismo per Aristotele.

D'altra parte egli afferma anche che *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua ..., sed totum quod homo est, et quod potest, et habet ordinandum est ad Deum* (I^{a} II^{ae}, q. 21, art. 4, ad 3). E questo, lungi dal costituire una contraddizione, ci sembra un ottimo commento al *Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio.* Per ciò che l'uomo è come cittadino, per ciò che ha e riceve dalla partecipazione alla vita della comunità politica, l'uomo dipende da questa. Ne può dipendere fino al sacrificio della vita terrena, poichè nello stato la sua vita terrena è difesa come certo non sarebbe se egli vivesse errando per i boschi alla mercè del primo venuto. Ma l'uomo non ha il suo essere di uomo dallo stato; l'uomo non si risolve nel cittadino: ha da conseguire una perfezione che va oltre i risultati raggiungibili sulla terra e per nulla al mondo può sacrificare questa sua finalità — che lo fa uomo —. Il che è quanto dire che neppure per il bene dello stato l'uomo può violare la legge morale e andar contro le conclusioni della sua coscienza.

Caratteri della legge positiva

La legge positiva ha alcuni caratteri che la distinguono dalla legge morale: 1) la coazione; 2) la maggiore specificità; 3) la limitazione agli atti umani che riguardano i rapporti con gli altri e quindi una certa esteriorità.[10]

1) La legge positiva non si limita a prescrivere o a proibire un atto, ma commina una pena a chi la trasgredisce: costringe quindi il cittadino all'osservanza della legge col timore della pena.

2) La legge positiva specifica la legge morale adattandola alla vita di una determinata società in un certo tempo: stabilisce per esempio la misura esatta del contributo che ognuno deve dare alla comunità, stabilisce l'ordine da seguire nella circolazione stradale per evitare incidenti, ecc. Ora che si debba contribuire alle spese della comunità della quale si godono i vantaggi è un precetto della legge morale, conoscibile con la sola riflessione razionale; ma che si debba pagare in una certa misura, facendo la denuncia dei propri redditi a una certa data, o che si debba tenere la destra piuttosto che la sinistra non può certo essere scoperto dalla ragione e deve essere determinato da una legge *posta* dal legislatore. Ma si badi che il dovere morale di obbedire alla legge positiva si estende anche a queste determinazioni puramente positive della legge, poichè senza queste non sarebbe possibile un'ordinata vita sociale.

3) La legge positiva umana (legge giuridica) ha lo scopo di realizzare un'ordinata vita sociale, quindi ha per oggetto i rapporti degli uomini fra loro (*haec quae sunt ad alterum*): non considera quindi le intenzioni, le disposizioni interiori del soggetto operante [11], ma solo le sue azioni esteriori.

---

[10] Cfr. G. Graneris, *Op. cit.*, pp. 42 ss. Il Graneris enumera quattro caratteristiche della legge giuridica: esteriorità, alterità, possibile prestazione amorale dello *ius* stesso, coattività.

[11] Se non in quanto possono far presumere una maggiore dannosità del reo alla vita sociale. Un uomo che compie un omicidio premeditato è certo molto più pericoloso, per es., di uno che lo compie sotto l'impulso di una grave provocazione.

Capitolo Quinto

LA VITA MORALE: NOTE INTRODUTTIVE PER UN'ETICA SPECIALE

Moralità oggettiva e moralità soggettiva.

Finora ci siamo occupati della moralità oggettiva delle azioni, ossia della moralità che compete all'azione in se stessa, ed abbiamo visto che la regola fondamentale della moralità oggettiva è l'*ordine al fine;* infatti la *lex aeterna* esprime l'ordine finalistico delle cose, la legge naturale non è che un riflesso della *lex aeterna* e le leggi positive si fondano sulla legge naturale.

Ora possiamo considerare la moralità soggettiva di un'azione, ossia la moralità che compete ad un'azione considerata come azione di un soggetto volente, la moralità della volontà che agisce.

Si potrebbe obiettare: ma non sono la stessa cosa moralità oggettiva e moralità soggettiva? Quando la volontà è buona, le azioni compiute saranno buone, e, viceversa, quando le azioni sono buone, è buona anche la volontà che agisce. Rispondo: un'azione può essere in sè conforme al fine dell'uomo, ma può non essere voluta per questo fine, e allora essa è oggettivamente buona, ma non soggettivamente; non è buona la volontà che la compie, perchè la volontà non è ordinata al fine.

Il criterio della moralità soggettiva è dunque lo stesso della moralità oggettiva: l'ordine al fine; solo che per la moralità soggettiva l'ordine al fine ci deve essere anche nella volontà. Ora è possibile che l'ordine al fine ci sia nell'azione in se stessa e non nella volontà

che la compie — come è possibile il viceversa, nel caso della coscienza erronea.

Esempi di azioni oggettivamente buone, ma non soggettivamente tali, sono a portata di mano: poniamo la fondazione di un ospedale, o di una scuola da parte di un individuo che vuol solo affermare la propria ambizione, o magari avere ingiusti privilegi dal governo dello stato in cui vive. Azioni soggettivamente buone e oggettivamente cattive sono quelle compiute in base ad un errato giudizio di coscienza, come, secondo la leggenda, quella di S. Crispino, che rubava il cuoio ai ricchi per fare scarpe ai poveri.

S. Tommaso, dopo aver detto che l'azione umana trae la sua bontà o malizia dall'oggetto, si domanda anche se essa tragga la sua bontà dal fine della volontà [1] e risponde di sì. Si fa questa obiezione: se l'azione è già specificata moralmente dall'oggetto, non può essere specificata anche dal fine; ma risponde: l'oggetto che specifica la volontà (che la fa buona o cattiva) non è l'oggetto astrattamente preso, ma è l'oggetto così come agisce sulla volontà, ossia è il fine a cui la volontà tende nel volere quell'oggetto.

Alla piena moralità di un atto non basta quindi nè la sola bontà dell'oggetto (dell'azione oggettivamente considerata) nè la sola bontà del fine che la volontà si propone *sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, idest quod velit bonum, et propter bonum* [2].

Non era dunque necessario leggere la *Fondazione della metafisica dei costumi* per sapere che la buona volontà è quella che non solo è conforme al dovere, ma vuole il dovere per il dovere.

Esistono azioni moralmente indifferenti?

Tenendo conto della distinzione fra moralità oggettiva e soggettiva si risolve la questione se esistano azioni moralmente indifferenti. Esempi di azioni moralmente indifferenti sono: mangiare, camminare, annusare un profumo, ecc. Oggettivamente considerate tali azioni sono moralmente indifferenti, poichè non dicono per sè nè ordine nè opposizione al fine dell'uomo; soggettivamente consi-

---

[1] *Summa theol.*, Iª IIae, q. 18, art. 6.
[2] *Summa theol.*, Iª IIae, q. 19, art. 7 ad tertium.

derate invece, ossia nell'individuo che le compie esse non sono indifferenti, perchè o sono almeno implicitamente ordinate al fine dell'uomo, o no; ora nel primo caso sono senz'altro buone, nel secondo cattive [3].

Si potrebbe chiedere: e se quelle azioni sono compiute incoscientemente? In questo caso non sono neppure azioni umane, quindi non cadono sotto la responsabilità delle azioni morali.

Responsabilità e libertà

L'azione morale considerata soggettivamente ha il carattere di *imputabilità*, ossia ha rapporto di effetto a causa rispetto all'agente. Invece che dire che l'azione è imputabile al soggetto agente si può anche dire che l'uomo come agente morale è *responsabile* delle proprie azioni. Imputabilità e responsabilità sono dunque la medesima cosa vista ora dal punto di vista dell'azione, ora dal punto di vista dell'agente.

La responsabilità presuppone, nell'ordine ontologico, la libertà. Bisogna che l'uomo sia veramente causa delle proprie azioni per esserne responsabile, ma la responsabilità può servirci per dimostrare la libertà. L'uomo si sente responsabile di certe azioni, le prende su di sè, le riconosce come proprie. Sarebbe possibile questo fatto se egli non ne fosse veramente l'autore? D'altra parte è chiaro che tanto si estende la responsabilità quanto si estende la libertà, quindi l'uomo non è responsabile degli atti suoi non liberi e tutto ciò che toglie o diminuisce la libertà toglie o diminuisce anche la responsabilità.

L'esercizio della libertà

Per quel che riguarda l'esercizio della libertà ricordiamo alcune tesi tradizionali.

Non è volontario nè libero l'atto compiuto per una ignoranza invincibile. E' libero invece l'atto compiuto per una ignoranza vincibile. Ignoranza invincibile è quella che non era in potere del soggetto

---

[3] *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 18, art. 9.

eliminare. Per es., arrivo in un paese straniero ed ignoro che vi sia una legge che proibisce certe azioni che nel mio paese sono permesse; oppure parlo in confidenza ad una persona di un fatto che ho il dovere di tener segreto ad un'altra, e questa altra persona è nella stanza accanto e sente quel che dico. Ignoranza vincibile è invece quella che avrei potuto eliminare. Per es., ho il sospetto che in quel paese non sia permessa una certa azione, ma non mi curo di informarmi; preferisco ignorarlo.

La tesi è facilmente dimostrabile, poichè la volontà è una tendenza intellettiva; non può dunque esserci se manca la conoscenza. Non posso volere se non so che cosa voglio. E si capisce anche l'aggiunta di quell'aggettivo "*invincibile*" poichè se era in mio potere conoscere e non ho conosciuto, è volontario e libero il mio operare non sapendo.

L'atto compiuto per un impulso sensibile antecedente è volontario e libero, ma meno libero di quello compiuto senza l'influsso dell'impulso; l'atto compiuto per un impulso sensibile conseguente è pienamente volontario e libero.

La prima parte di questa tesi vuol dire che l'impulso sensibile è un motivo della volontà, ma non un motivo determinante. Dire infatti che l'uomo è determinato dall'impulso sensibile equivarrebbe a negare la libertà umana. Ma d'altra parte bisogna riconoscere che l'impulso sensibile è un peso per la libertà.

La seconda parte della tesi prende in considerazione il fatto che per un uomo abituato a cedere all'impulso sensibile è estremamente difficile resistere a quell'impulso; si osserva però che quella difficoltà è stata liberamente voluta, perchè liberamente si è ceduto all'impulso la prima volta.

L'atto compiuto sotto l'influsso di un grave timore è volontario e libero; sotto un certo aspetto però, astrattamente considerato, è involontario.

Infatti, l'atto che io compio sotto la spinta del timore è un atto che in sè, prescindendo dalle condizioni nelle quali attualmente mi trovo, *non vorrei fare* (l'esempio classico è quello del mercante che, navigando durante una tempesta, butta via le merci per alleggerire la nave e salvarsi la vita), ma *hic et nunc*, in queste circostanze, *lo voglio fare*, sia pure come mezzo per un fine più importante.

Gli abiti morali

La vita morale non è fatta di atti isolati, ma di virtù e di vizi ossia di *habitus*. L'uomo buono compie normalmente atti buoni come l'uomo cattivo compie normalmente atti cattivi. *L'albero buono fa buoni frutti e l'albero cattivo li fa cattivi*, dice il Vangelo (*Matt*. VII, 17). Ora uomo buono non vuol dire uomo naturalmente buono, nato così, poichè l'esser buono o cattivo è, almeno entro certi limiti, nelle mani dell'uomo. Non si nasce buoni o cattivi, ma si *deve* essere buoni. Se si nega questo si nega la libertà, si nega alle radici ogni moralità. Indubbiamente il temperamento può essere di ostacolo o di aiuto (ed anche per questo solo Dio può giudicare il valore morale di un uomo), ma non è che il punto di partenza per la nostra marcia, più o meno faticosa, verso il fine, verso la perfezione.

Ora questa marcia non ricomincia da capo ad ogni atto, poichè noi coi nostri atti ci creiamo degli *abiti* morali. Uomo buono è l'uomo che ha abiti morali buoni, ossia virtù, e uomo cattivo è l'uomo che ha abiti morali cattivi, ossia vizi.

L'abito è una qualità per cui il soggetto acquista una facilità, una prontezza, direi quasi una agilità ad operare in un determinato senso.

Le condizioni perchè si formi un *habitus* sono: 1) che il soggetto abbia la potenza di operare, che non sia tutto atto; 2) che la potenza di operare non sia già determinata per natura ad un atto, come le potenze dei corpi e degli enti non intelligenti, perchè anche in questo caso il soggetto non ha bisogno di abiti per essere inclinato all'azione. Se una facoltà, sotto l'azione di un certo oggetto non può determinarsi altro che ad un certo atto, se non ha una certa indeterminazione, non ha nessun bisogno di essere orientata al suo atto da un abito [4]. L'ossigeno e l'idrogeno non hanno nessun bisogno di imparare — per dir così — a produrre l'acqua, perchè — date certe condizioni — necessariamente la producono. Così il bambino non ha bisogno di un abito per imparare a respirare perchè se non respira muore; ha bisogno invece di un abito per camminare, perchè il camminare suppone un orientamento dei movimenti in un certo senso non necessariamente determinato, perchè il camminare dipende dalla volontà.

Ci sono dunque abiti solo nelle facoltà intellettive o che in qualche modo dipendono dall'intelletto e dalla volontà [5]. Ora le azioni morali

---

[4] *Summa theol.*, Ia IIae, q. 49, art. 4.

[5] « ... Sicut vires aliquo modo rationales ». *Q. d. De virtutibus in communi*, art. 1. — Quindi ci possono essere abiti nelle facoltà sensitive in quanto queste sono esercitate dalla volontà (per es. l'occhio di un cacciatore), anzi ci possono essere abiti

sono azioni alle quali la volontà è solo in potenza e sono azioni non necessariamente determinate dalla natura dell'uomo, quindi per esse si possono avere degli abiti; anzi è necessario averne se l'attività morale deve essere in noi qualche cosa che succede non una volta tanto, ma sempre, e qualche cosa a cui ci orientiamo con una certa facilità, senza dover discutere e lottare ogni volta che dobbiamo fare un atto di scelta.

Le virtù sono appunto questi abiti morali al bene, come i vizi sono gli abiti morali al male. Le virtù sono il nostro patrimonio morale, quello che ci siamo conquistati con l'attività morale: patrimonio non immutabile, poichè il mondo dello spirito è mondo di attività, e le nostre virtù si sfalderebbero se non fossero sostenute da una continuata attività morale; ma tuttavia patrimonio non tanto fragile da poter essere distrutto da un solo atto cattivo.

Virtù e valori

Dottrina delle virtù (e dei vizi opposti) era infatti l'etica speciale degli antichi — quella parte dell'etica cioè che si domanda come si attua la moralità [6] — non dottrina degli atti o dei precetti morali. Dottrina delle virtù è anche la *Secunda secundae* di S. Tommaso, nella quale le virtù cardinali degli antichi sono inserite in una sistemazione teologica che ha per base le virtù teologali, fede, speranza, carità. Il filosofo moralista contemporaneo che volesse ispirarsi all'etica generale di S. Tommaso potrebbe, credo, assumere come filo conduttore la distinzione dei tipi di valori tracciata nell'articolo secondo della questione 94 della *Prima secundae* [7].

Lo schema ivi tracciato dovrebbe essere riempito da una fenomenologia della vita morale per la quale molto avremmo da imparare non solo da filosofi antichi e moderni, ma anche da poeti, saggisti, narratori. Una tale fenomenologia non può trovar posto in questi brevi *Elementi* (e del resto chi scrive non avrebbe la capacità

di riflesso anche nel corpo « in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae », Iª IIªᵉ, q. 50, art. 1. Chi non ha ammirato qualche volta il gesto, lo "stile", niente affatto forzato, ma divenuto ormai spontaneo, di qualche nobile figura morale, per es. di un autentico monaco?

[6] « La morale pose deux problèmes essentiels: 1) Qu' est-ce que la morale? 2) Que commande la morale? ». J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, pag. 153.

[7] Lo abbiamo riportato sopra, a pag. 221.

di farla), ma penso che lo schema offerto dall'articolo tomistico citato sarebbe adatto ad inquadrarla, poichè indica i tipi fondamentali di valori che l'uomo deve attuare.

Al primo gradino appartengono i valori *economici* in largo senso, o utilitarî, come anche si chiamano: quelli che hanno al vertice la conservazione dell'individuo, e che hanno come poli l'utile e il nocivo.

Al secondo gradino appartengono i valori *vitali*, i valori dell'animalità umana (eros, audacia, fierezza): quelli che stanno al centro dell'etica di Nietzsche, per es., e che hanno come poli il sano e il non sano, o anche, come dice Scheler, il nobile e il volgare [8].

Al terzo gradino appartengono i valori *spirituali*.

Un'etica umana deve soddisfare due esigenze: 1) rispettare la gerarchia dei valori, subordinare gli inferiori ai superiori; 2) lasciare un legittimo posto anche ai valori inferiori, non annullarne nessuno.

Valore e piacere

Ci sono etiche che rovesciano la gerarchia dei valori. Un rovesciamento radicale è quello dell'edonismo, che antepone il piacere al valore in generale. Quando abbiamo parlato del fine ultimo abbiamo detto che il piacere, la gioia, è la risonanza soggettiva del conseguimento di un valore; perciò è innaturale dissociare il piacere dal valore. Ora la dissociazione può compiersi in due sensi: in quello del rigorismo e in quello dell'edonismo. Intendiamo per rigorismo una teoria che comandi l'esclusione del piacere. Non so se sia mai esistita un'etica rigorista: il rigorismo è attribuito, in sede polemica, all'etica kantiana e da molti anche all'etica cristiana, in realtà nè l'una nè l'altra sono etiche rigoriste: solo, siccome è facile che l'uomo si lasci guidare dal suo sentimento soggettivo anzichè da un giudizio sul valore oggettivo, inculcano la necessità di non badare al piacere o al dispiacere soggettivo che può farmi un'azione, per guardare al suo valore oggettivo. E siccome, per essere sicuro di essere libero, di non lasciarmi dominare dal sentimento, è utile che io provi questa libertà, così è utile l'esercizio ascetico, non come fine a se stesso, ma come mezzo liberatore dalla schiavitù del pia-

[8] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, pagg. 104 ss., distingue quattro tipi fondamentali di valori: 1) piacevole-spiacevole; 2) nobile-volgare (valori vitali); 3) valori spirituali (giusto, vero); 4) valori religiosi.

cere, come mezzo per ottenere la serenità nel giudizio. Lo stare sei mesi senza mangiare cioccolata o senza andare ad ascoltare musica può essere un mezzo per ottenere quella libertà di spirito che mi permetta di non essere schiavo del mio gusto per la cioccolata o della mia passione per la musica e mi aiuti, anche dopo, a non trascurare un dovere per andare a sentire un concerto o a non rifiutare l'offerta ad un'opera di carità per comprarmi la cioccolata.

Edonismo

Ma più frequente del rigorismo è l'edonismo. L'edonismo è la teoria secondo la quale scopo dell'attività umana è il piacere. Questa teoria è esclusa dalla concezione finalistica che sta a fondamento della nostra etica: scopo dell'attività umana è conseguire quella perfezione oggettiva, quel valore che Dio mi ha assegnato come termine. Il piacere, la gioia, fosse anche quella dell'eterna beatitudine, è una conseguenza del conseguimento di un valore, non è essa stessa il valore primario [9]. E, forse, proprio per questo il piacere, la gioia, ci sfuggono quando li inseguiamo, e ci toccano in sorte, come un dono, quando li dimentichiamo per cercare un bene oggettivo.

Logicamente, l'edonismo è la conseguenza di una metafisica pessimistica e irrazionalistica: se nulla ha significato, se non c'è un bene oggettivo per il quale valga la pena impegnarsi, buttiamoci al piacere, che, come osserva V. Jankélêvitch, « è l'evidenza che non ha da giustificarsi con altro ..., che detiene tutta l'eloquenza persuasiva e affascinante dell'evento » [10].

A posteriori, poi, osserveremo che il piacere delude. La saggezza e la poesia dell'umanità sono d'accordo nel riconoscerlo [11].

---

[9] « Omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquid sibi conveniens ... » (*Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 2, art. 6). E ancora: « Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur ... Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra praemissa ». *Ibid.* q. 4, art. 2. Le *praemissa* sono precipuamente le affermazioni sul finalismo.

[10] V. Jankélêvitch, *Traité des vertus*, Parigi, Bordas, 1949, pag. 26.

[11] Si vedano, sulla insufficienza del piacere, le fini osservazioni di V. Jankélêvitch, *Op. cit.*, pagg. 5-12.

Ci sono etiche che mettono in primo piano i valori economici: tutte le forme di utilitarismo, l'etica "borghese" [12] (così come è descritta nel *Manifesto dei comunisti*, ma anche, per es., nei romanzi di Mauriac).

Fine ultimo, per l'utilitarismo, è il benessere sensibile dell'individuo; ma l'utilitarista sa che assumendo come criterio il piacere del momento non si ottiene questo benessere relativamente stabile, e allora comanda di dosare il piacere, di rinunciarvi anche, quando occorra, per conseguire un benessere più duraturo. E siccome il mezzo per eccellenza di procurarsi il benessere, di tenerlo in serbo, di disporne, è il denaro, l'etica utilitaristica avrà logicamente il denaro come suo fine ultimo: non perchè il denaro sia veramente fine, ma perchè è il mezzo quasi-infallibile per ottenere il benessere.

Critiche a posteriori [13] a questa concezione se ne possono trovare a iosa nella letteratura socialista, ma anche in opere ispirate ad un'etica vitalistica, come quelle di Nietzsche, e in opere ispirate all'etica cristiana.

La critica a priori, filosofica, è una sola: se l'uomo fosse puramente corporeo, potrebbe anche darsi che l'utilitarismo fosse l'etica giusta, ma l'uomo non è soltanto un corpo.

Potrebbe anche darsi, ho detto, perchè si sa che sulla base materialistica si è tentato, in sede marxistica, di costruire un'etica della solidarietà e della giustizia, allargando il calcolo per ottenere il benessere, dall'individuo alla società e dalla generazione presente alle

---

[12] Non si dia, per carità, a questo termine un significato classista: lo prendiamo qui a significare un tipo, una essenza, e non una classe. Il torto del marxismo è proprio quello di identificare una essenza con una classe. L'etica non ha mai a che fare con classi di uomini, ma con essenze, con valori.

E M. Scheler osserva giustamente che l'identificare una classe con un valore o con un complesso di valori morali è la caratteristica del fariseismo (*Der Formalismus*, pag. 9), è far dipendere la bontà morale da un fatto "naturale". In ogni uomo sonnecchia un edonista, un "borghese", un "nobile", un contemplativo e, per grazia di Dio, anche un santo: dipende dalla sua libertà, e non dalla classe a cui appartiene, l'attuare l'uno o l'altro tipo.

[13] Che sono le più persuasive ed efficaci, e dovrebbero essere svolte in un'etica speciale, ma ho avvertito che queste sono solo note introduttive per un'etica speciale. Acute, anche se ispirate ad un eccessivo irrazionalismo, le critiche di V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, pagg. 16-23.

generazioni future. Ma siccome chi opera è l'individuo, non sembra facile che un individuo che ha per fine il benessere economico, operi in modo da rinunciarvi per sè e per i suoi, per una e forse più generazioni.

Vitalismo

Altre concezioni mettono al di sopra di tutti i valori vitali. Criterio di questi valori è ciò che è *sano*, ciò che è rivelato come buono dall'istinto. Buono è — su questo piano — tutto ciò che è espressione di forza, di esuberanza vitale.

Il piano vitale è quello nel quale ha gran peso la differenza di sesso: su questo piano si può dire, come diceva Menone, che altra è la virtù dell'uomo altra quella della donna, questa esplicantesi nella fecondità e in tutte le qualità che le sono connesse, quella nel coraggio, nell'intraprendenza, nell'aggressività. Su questo piano la "virtù" della donna consiste nel custodire la casa (*domi mansit, lanam fecit*) e la "virtù" dell'uomo nel valore guerresco. È nota la frase secondo la quale la guerra sta all'uomo come la maternità sta alla donna.

Nietzsche ha avuto certo il merito di affermare la differenza specifica e la superiorità di questi valori rispetto a quelli economici o al piacere. Un uomo per il quale i valori edonistici ed economici non sono subordinati a quelli vitali non è come deve essere, non è un perfetto uomo. L'uomo che accetta uno sputo in faccia per avere mille lire, l'uomo che non ha un minimo di coraggio, che ha paura di tutto, che non si sposa per non aver fastidi, ossia che subordina i valori vitali ai valori economici, anche se non frustra per questo un valore spirituale (e quindi non può dirsi strettamente colpevole) è un uomo manchevole.

L'errore, di Nietzsche e di molti altri, è quello di fare dei valori vitali i *supremi* valori.

Anche qui le prove dell'errore possono essere a posteriori e a priori. Quanto alle prime ci limiteremo ad osservare che l'etica vitalistica porta logicamente all'esaltazione del superuomo e al disprezzo per l'uomo comune, alla legittimazione della schiavitù dei deboli, alla concezione dell'individuo come un anello nella serie

delle generazioni, come un mezzo per la conservazione della specie, all'esaltazione della guerra [14] e della crudeltà.

Quanto alla seconda ricorderemo che l'uomo non è un puro e semplice animale. Abbiamo cercato di dimostrarlo nella Psicologia, ma una riprova del fatto che l'uomo non è un puro animale è proprio, vorrei dire, lo squilibrio dell'animalità dell'uomo presa a sè. Quando ci si appella, come a criterio di moralità, alla "natura", intesa come natura animale, all'istinto, non si riflette quanto poco stabile e sicuro sia questo criterio. Nell'uomo l'istinto non ha la sicurezza, la regolarità di ritmo che ha negli altri animali. « No, la natura non sa neppur lei cosa vuole: vuole dei fini parzialmente incompatibili, come la conservazione dell'individuo e la riproduzione della specie, il *confort* dell'individuo e il benessere del gruppo, vuole la sua propria negazione in virtù della dialettica propria ad ogni istinto sfrenato; volendo il tal fine, vuole dei mezzi che, con la loro infinita proliferazione sopprimeranno quel fine; ci lascia scoppiare di lussuria o di indigestione » [15].

L'etica spiritualistica

L'etica aperta al Cristianesimo mette al vertice i valori spirituali. Il che significa: 1) che l'attuazione di tutti i valori, anche di quelli economici e vitali, deve essere regolata dalla ragione, che la razionalità deve essere, per dir così, la forma di tutti i valori; 2) che in cima a tutti i valori stanno quelli della contemplazione. Ci fermeremo ora sul primo punto.

La razionalità nell'attuazione di tutti i valori esige la subordinazione dei valori inferiori a quelli superiori, in modo tale, però, da sacrificare, dei valori inferiori, solo e non più di quello che è necessario per l'attuazione dei valori superiori.

Spesso la vita presenta un conflitto di valori. Raramente, quasi mai, forse mai l'uomo riesce ad attuare tutti insieme i valori della sua natura, per es., salute, benessere, vigore, affetti familiari, azione pratica, ricerca scientifica, contemplazione e attività estetica, con-

---

[14] All'*esaltazione* della guerra come un bene in sè, che, si badi, è cosa ben diversa dalla legittimazione della guerra come una dolorosa necessità, in certi casi.
[15] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pag. 15.

templazione mistica. Quasi sempre, o sempre, l'uomo deve scegliere, e scegliere significa rinunciare a qualche valore per attuarne meglio altri. Per attuare pienamente certi valori bisogna impegnarsi, e impegnarsi vuol dire sempre rinunciare a qualche cos'altro. « Sempre la perfezione dell'uomo si ottiene al prezzo di una opzione » [16], e l'opzione implica il sacrificio. Spesso non si tratta solo del limite inerente alla finitezza della creatura, ma di sacrificare un autentico valore umano. Qualche volta bisogna sacrificare la salute all'esecuzione integrale del proprio dovere: si pensi alla mamma che sacrifica volontariamente la sua vita per dare alla luce una creatura. Tal altra gli affetti familiari saranno sacrificati ad un ideale più alto di perfezione, e così via. Non credo sia conforme a verità una visione idillica secondo la quale i sacrifici sarebbero immediatamente premiati e i beni che si sacrificano per essere onesti non sarebbero autentici beni. Non è conforme a verità e neppure fautrice di autentica moralità una tale concezione. Quando uno ci obietta che la moralità *costa*, che spesso bisogna rinunciare a cose belle e buone per essere fedeli alla propria vocazione morale, non credo gli si debba rispondere che ha torto, ma solo che la vera moralità è quella che meno sacrifica di autenticamente umano, e che, se si vuol essere autenticamente uomini, bisogna rassegnarsi a quei sacrifici. Le morali di tipo vitalistico, per es., mettono in luce un fatto reale quando osservano che la forza, il valore guerresco, la capacità di dominio, sono spesso in antagonismo con altri valori come la carità, la giustizia, ecc. Il Machiavelli ha messo in una luce molto cruda, ma anche molto forte, come l'abilità politica sia in antagonismo con le virtù morali in senso cristiano. Cosa dobbiamo rispondere? Che un principe cristiano sarebbe molto più fortunato del suo? Non credo. Sì, invece, che non è necessario per un uomo, fosse pure il capo di uno stato, conquistare il mondo, e che il bene di uno stato non è il bene supremo.

Certo, l'antagonismo dei valori è un grosso problema che la ragione non riesce a risolvere pienamente [17]. Una spiegazione parziale è data dalla complessità della natura umana, dalla molteplicità dei

---

[16] J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, pag. 244.

[17] Una soluzione adeguata è data solo dalla Rivelazione cristiana, con la dottrina del peccato originale. Cfr. U. A Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

suoi aspetti. L'uomo è un animale in cui ha fatto irruzione lo spirito — se mi è permesso usare questo termine — e lo spirito sconvolge un poco l'animalità. È stato spesso osservato che l'animalità dell'uomo non è mai allo stato puro: nè nel bene nè nel male. L'attuazione dei più alti valori spirituali importa sempre il sacrificio di qualche valore animale: un giovane atleta è, come animale, più perfetto del Leopardi o di S. Francesco d'Assisi, ma chi vorrebbe rinunciare ad aver avuto nella storia umana S. Francesco d'Assisi o Leopardi in cambio di due atleti di più?

Inoltre il cristiano (e tutti gli uomini sono chiamati a diventare cristiani) è un uomo in cui ha fatto irruzione la Grazia, e la Grazia sconvolge, in certo senso, l'umanità. Si badi: non vogliamo dire che la Grazia distrugga la natura; anzi sosteniamo che la suppone e la perfeziona. Di più, siamo convinti che l'uomo, storicamente, non riesce neppure ad essere pienamente uomo (ossia perfettamente morale) senza la Grazia. Ma, come lo spirito, che pur perfeziona l'animalità umana, esige dei sacrifici dall'animalità, così la Grazia che perfeziona immensamente la natura umana, esige da questa dei sacrifici.

Certo bisogna subordinare i valori inferiori a quelli superiori in modo da sacrificare il meno possibile, e l'etica cristiana, nonostante le apparenze in contrario, è quella che meno sacrifica di autenticamente umano. I rimproveri che le si fanno più spesso sono quelli di combattere la tendenza al benessere — e quindi di ostacolare l'iniziativa economica, apportatrice di benessere —, l'istinto sessuale, la volontà di potenza. È noto che l'etica cristiana non combatte queste tendenze, anzi le giudica pienamente legittime, solo non considera i valori ad esse corrispondenti come i valori supremi della natura umana, e quindi comanda di subordinarle ai valori spirituali. Indubbiamente tale subordinazione esige sacrificio; ma chi rifletta un momento a quali sacrifici siano costate e costino all'umanità quelle tendenze quando si svolgono senza subordinarsi a valori superiori, quando abbiano il primato nell'uomo, dovrà concludere che l'etica cristiana è anche l'etica più autenticamente umana. Sulle conseguenze dell'*auri sacra fames* si è meditato fin dall'antichità, ma il complicarsi e l'ingigantirsi dei mezzi di produzione ha moltiplicato le vittime della corsa al profitto. Il meno che si possa dire è che, quando la tendenza al benessere diventa la tendenza dominante, il risultato è la miseria dei più — siano essi i proletari in re-

gime capitalistico o i cittadini senza difese di uno stato totalitario. Mentre lo spirito di povertà del Cristianesimo inculca il dovere del sacrificio a chi più ha perchè nessuno cada al di sotto di un livello umano di vita.

Il dominio dell'impulso sessuale porta come necessaria conseguenza la schiavitù della donna. Non c'è da illudersi sulla emancipazione della donna fondata su una così detta libertà sessuale. Si crede che lasciando dominare l'istinto sessuale nella donna come esso di fatto, nel costume attuale, è lasciato dominare nell'uomo si otterrà l'uguaglianza di diritti fra la donna e l'uomo. È un'illusione: sul piano vitale il maschio è più forte della femmina e ne sarà sempre il padrone, come si vede generalmente nelle altre specie animali. L'uguaglianza non ci può essere che sul piano spirituale, e la donna può essere riconosciuta e rispettata come persona solo se si ammette che l'impulso sessuale, come tutte le tendenze vitali, deve essere subordinato alle esigenze dello spirito [18].

Il dominio della volontà di potenza è all'origine di tutte le tirannie e, insieme con la fame dell'oro, di tutte le guerre [19].

Applicazioni particolari della subordinazione dei valori inferiori a quelli superiori. Economia ed etica

Poichè il fine morale è il fine dell'uomo in quanto uomo, a questo fine e a tutto ciò che con questo è connesso (ossia ai valori morali) debbono essere sacrificati i fini subordinati, come il benessere

---

[18] H. Bergson è d'accordo con l'etica cristiana nell'affermare che un miglioramento dell'umanità è possibile solo moderando gli impulsi sensibili. « Les exigences du sens génésique sont impérieuses, mais on en finirait vite avec elles si l'on s'en tenait à la nature. Seulement, autour d'une sensation forte, mais pauvre, prise comme note fondamentale, l'humanité a fait surgir un nombre sans cesse croissant d'harmoniques; elle en a tiré une si riche variété de timbres que n'importe quel objet, frappé par quelque côté, donne maintenant le son devenu obsession. C'est un appel constant au sens par l'intermédiaire de l'imagination. Toute notre civilisation est aphrodisiaque. Ici encore la science a son mot à dire, et elle le dira un jour si nettement qu'il faudra bien l'écouter: il n'y aura plus de plaisir à tant aimer le plaisir. La femme hâtera la venue de ce moment dans la mesure où elle voudra réellement, sincèrement, devenir l'égale de l'homme, au lieu de rester l'instrument qu'elle est encore, attendant de vibrer sous l'archet du musicien. Que la transformation s'opère: notre vie sera plus sérieuse en même temps que plus simple ». *Les deux sources de la morale et de la religion*, pagg. 326-327.

[19] Anche per questo si vedano le belle pagine di Bergson ne *Les deux sources*, pagg. 301 ss.

economico e la cultura artistica. Quindi si capisce come l'esercizio umano dell'attività economica e l'esercizio umano dell'attività artistica debbano essere sottoposti alla legge morale. Perciò noi non neghiamo affatto che l'economia abbia le sue leggi, le quali non hanno niente a che fare con la morale, come non neghiamo affatto che *l'homo oeconomicus* sia una astrazione utile per farci conoscere le leggi economiche; ma neghiamo che l'uomo debba comportarsi seguendo solo le leggi economiche e prescindendo dalla legge morale. Ecco perchè la Chiesa condanna il liberalismo economico: perchè il liberalismo economico afferma che si deve lasciare libero corso alle leggi economiche, senza cercar di subordinarle ad un'altra finalità.

Arte e morale

Analogamente si dica dell'arte: il fine dell'arte è la perfezione dell'opera d'arte, e un'opera può esser fatta a regola d'arte, e quindi essere perfetta nel suo genere, indipendentemente dalle leggi morali; ma l'uomo non può volere e fare un'opera che distolga sè od altri dal suo fine di uomo e quindi non può fare un'opera d'arte la cui esecuzione o contemplazione distolga dal fine morale.

L'arte, dice S. Tommaso, è *recta ratio factibilium*, mentre la prudenza è *recta ratio agibilium*, dove *facere* indica l'azione transitiva, che attua un oggetto esteriore all'agente, mentre *actio* indica l'attività immanente, quella che attua il soggetto stesso operante. Ora il criterio della bontà dell'atto è il fine; perciò la bontà, il valore del *facere*, e quindi dell'arte, è il valore dell'oggetto prodotto, mentre il criterio della bontà nell'*agere* è la sua conformità al fine del soggetto operante, ossia dell'uomo [20]. E ciò che è detto della prudenza, vale di ogni virtù morale. Il termine dell'attività morale è la perfezione dell'uomo; il termine dell'attività artistica è la perfezione dell'opera d'arte; si tratta dunque di due perfezioni diverse che, di fatto, non necessariamente coincidono [21].

---

[20] *Summa theol.*, Ia II,ae q. 57, art. 4.

[21] «... Bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit recta ratio factibilium: factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti ...; sed prudentiae bonum [e il bene morale in genere] attenditur in ipso agente cuius perfectio est ipsum agere — est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est — et ideo ad artem non re-

Ma, poichè ogni *facere* suppone un *agere*, ogni azione transitiva presuppone un'attività immanente, ossia un atto di intelligenza e di volontà, così io posso domandarmi se il volere che presiede alla costruzione dell'opera d'arte o alla contemplazione di essa è buono o cattivo moralmente. Ora nessuna opera d'arte, per quanto somma, può valere un atto moralmente cattivo, poichè la moralità di un atto è la conformità al fine dell'uomo in quanto uomo; ora se l'uomo fallendo al suo fine, perde se stesso, non gli giova a nulla aver acquistato qualsiasi altro bene. Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero se l'anima sua patisce detrimento? (*Matt.* XVII, 26). E, si badi, quando parlo della bontà o malizia del volere che presiede alla costruzione di un'opera d'arte intendo non solo e non tanto bontà o malizia soggettiva, ma bontà o malizia oggettiva. Quindi è inutile giustificare moralmente un'opera d'arte con le buone intenzioni dell'artista: se l'opera d'arte oggettivamente induce al male o esalta il male morale, essa è condannabile.

Uno potrebbe obiettare: ma il bello e il bene sono proprietà trascendentali dell'essere, quindi tutto ciò che è bello deve essere buono e viceversa. Rispondo che ciò che è bello deve essere anche buono, ossia perfetto nel suo genere, ma non è detto che sia buono per l'uomo, ossia rispondente al fine dell'uomo. Un *bel* grimaldello deve essere anche un *buon* grimaldello; dirò io forse, di fronte ad un bel grimaldello, che esso è brutto e mal fatto solo perchè brutto e mal fatto (nell'ordine morale) è il furto? No. Ma dirò che non si debbono fare bei grimaldelli; che l'uomo deve privarsi del piacere di fare e adoperare bei grimaldelli, perchè l'uso dei grimaldelli devia l'uomo dal conseguimento del suo fine di uomo.

Questa è la soluzione del problema in generale. Si tratta poi di vedere, caso per caso, se e quando un'opera d'arte induce l'uomo a deviare dalla legge morale, e questo può dipendere anche dalle circostanze. Teniamo presente tuttavia che, siccome un'opera d'arte (un libro, un quadro, ecc.) si rivolge, almeno di diritto, a tutti, bisogna tener conto delle reazioni dei più per dichiarare se essa è o no immorale [22].

---

quiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat». *Summa theol.*, Ia IIae, q. 57, art. 5, ad 1um.

[22] Si vedano su questo problema le eccellenti osservazioni di J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, pagg. 248-252.

Primato della ragione, primato dello spirituale non significa solo che la ragione deve essere lo strumento ordinatore dei valori, per dir così; questo infatti si avvera anche nell'etica utilitaristica; significa anche primato delle virtù dianoetiche, primato della contemplazione.

Per dimostrarlo, Aristotele, nel libro X dell'*Etica Nicomachea*, argomenta così: Ogni cosa raggiunge il suo fine, la sua perfezione, con l'attività, e con l'attività che è propria della sua natura, anzi la perfezione consiste nell'attività. Ora l'attività caratteristica dell'uomo è l'attività intellettiva; il fine ultimo dell'uomo sarà dunque l'intendere. Non può essere fine dell'uomo un'attività transitiva, quella che comunemente si chiama l'azione, perchè nell'azione l'uomo non è autosufficiente, ha bisogno di un materiale su cui lavorare, da trasformare; l'azione non termina, non perfeziona, direttamente, il soggetto operante, ma la cosa su cui il soggetto opera. L'azione è via, non è termine; via a raggiungere una perfezione, non perfezione essa stessa; si lavora per riposare, e intendo per riposare non il dormire, ma il contemplare. Questo ideale umano, questo primato della contemplazione sull'azione, è così estraneo alla mentalità moderna [23] che vale la pena di fermarcisi un pochino.

Dal Rinascimento in qua prevale (non dico che sia l'unico, dico: prevale) l'ideale dell'azione. Con questo non voglio dire che prevalgano gli uomini d'azione; essere uomini d'azione o contemplativi (prendo il termine contemplazione nel senso più ampio) è affare di temperamento, di attitudini, di gusti; è affare individuale, e sull'individualità non si discute; si discute sulle idee. Ci vogliono al mondo uomini d'azione e contemplativi, ma questo non ha nulla

---

[23] Di fatto, come spesso succede, il contrasto nelle affermazioni (primato dell'azione - primato della contemplazione) si radica su un fraintendimento: si crede cioè che chi afferma il primato della contemplazione vagheggi una società costituita totalmente di monaci o nella quale, per lo meno, i monaci siano i governanti. Ora questo non ha a che vedere con la tesi da noi sostenuta del primato della contemplazione. Chi scrive ricorda che, dopo aver suscitato l'opposizione scandalizzata di un illustre studioso di pedagogia e di filosofia morale, per aver sostenuto questa tesi, gli domandò quale ideale egli vagheggiasse per l'umanità. Al che egli rispose: un mondo in cui l'operaio, il lavoratore in genere, possa *fruire* del risultato del suo lavoro. La sottoscritta replicò di essere perfettamente d'accordo e osservò che il *fruire* del risultato del proprio lavoro significa precisamente avere la possibilità di contemplare.

a che fare con l'ideale dell'uomo; un uomo d'azione può avere per ideale la contemplazione (generalmente i Santi "attivi" appartengono a questa categoria) e un contemplativo può avere per ideale l'azione. Quest'ultima affermazione può sembrare strana, eppure si pensi, per es., a Cartesio; non è certo un uomo di azione, eppure ha per ideale l'azione; la scienza che egli vagheggia deve servire a dominare la natura: sapere per potere. Si pensi a quante volte nelle prime due parti del *Discorso sul metodo* egli obietta alla tale o tal altra scienza di non servire, di non essere utile. Goethe non è un uomo d'azione, eppure l'ideale faustiano è un ideale di azione; quella "vita" che è verde, in confronto alla grigia teoria, è l'azione senza requie. Fichte, i romantici non sono uomini d'azione, eppure il loro ideale è l'azione.

Ora noi non intendiamo affatto negar valore all'azione, ma la valutiamo solo come via alla quiete della contemplazione che non è — si noti bene — negazione di attività, ma una forma diversa e più alta di attività: *otium* nel senso più alto. Chi di noi non ha provato in qualche momento la gioia intensa della contemplazione, religiosa, estetica o filosofica? Ebbene, in questi momenti non abbiamo avuto affatto l'impressione di essere inerti, anzi abbiamo l'impressione che questi siano stati i momenti più intensi, più pieni della nostra vita; eppure non "facevamo„ nulla. L'azione eretta a fine invece diventa disumana. Come è spesso disumano l'uomo "indaffarato", come è poco comprensivo, come non sa mettersi nello stato d'animo altrui, come è cieco di fronte ai valori! Tutte le cose sono da lui valutate come mezzi per il suo da fare, nulla che abbia un significato, un valore in se stesso. E con questo non vogliamo stigmatizzare un gruppo di uomini, ma un atteggiamento che può far capolino in tutti. Non è forse vero che i momenti in cui siamo stati più ruvidi con gli altri, in cui siamo loro passati davanti senza accorgerci di loro, dei loro bisogni, dei loro desideri; in cui non abbiamo saputo apprezzare la freschezza e l'ingenuità di un gesto infantile, sono stati proprio quelli in cui eravamo tutti presi, troppo immersi nell'azione? — E come sono disumane le civiltà in cui il lavoro, gli affari diventano fine a se stessi! Mentre è umano, è purificatore il lavoro come via alla contemplazione — si capisce a quella contemplazione che è accessibile ai diversi uomini, non uguale per tutti.

La beatitudine consiste dunque nella contemplazione; il fine ultimo dell'uomo è conoscere, e il miglior conoscere possibile, ossia la più perfetta conoscenza possibile del più alto oggetto conoscibile: la conoscenza più perfetta possibile di Dio.

Si dirà qui: tu corri troppo. Concedo che il fine ultimo dell'uomo sia la più alta conoscenza possibile, ma chi ti dice che Dio sia conoscibile per l'uomo? Fine ultimo dell'uomo non potrebbe essere la conoscenza scientifica o filosofica?

Certo, alla nostra natura — prescindendo da ogni possibile dono soprannaturale — può competere solo una conoscenza *astrattiva* e *discorsiva* di Dio, non una conoscenza intuitiva. Intendiamo per *astrattiva* una conoscenza di Dio attraverso le similitudini di Lui che troviamo nelle creature, e per *discorsiva* una conoscenza per ragionamento, partendo dalle perfezioni che troviamo nelle creature. Possiamo però dire che, anche per una ipotetica beatitudine naturale, la conoscenza di Dio dovrebbe essere più perfetta di quella che abbiamo in questa vita, perchè la nostra conoscenza di Dio in questa vita è imperfetta, non solo per la natura della nostra intelligenza, ma anche perchè per ragioni contingenti (le preoccupazioni della vita materiale, le limitazioni di spazio e di tempo) le nostre possibilità di contemplazione e di raccoglimento sono molto limitate. Ecco perchè anche filosofi che non conoscevano il Cristianesimo e la nostra elevazione allo stato soprannaturale, come Platone, hanno sperato in una più perfetta contemplazione dopo la morte.

Ma seguiamo il procedimento, così concreto, di S. Tommaso nel terzo libro della *Summa contra Gentiles*.

Dopo aver dimostrato deduttivamente [24], cioè applicando il principio di finalità alla natura umana, che il fine ultimo dell'uomo è la conoscenza di Dio, la contemplazione, egli procede induttivamente, dall'esperienza, per cercar di determinare *quale contemplazione* possa essere il nostro fine ultimo.

Non può essere la conoscenza filosofica, che è astrattissima [25],

---

[24] Nel cap. 25.

[25] « Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis ». III *Contra Gent.*, cap. 37.

mescolata ad errori che ci lasciano qualche volta incerti anche sul valore di quello che abbiamo effettivamente conquistato [26].

E, forse, nelle reazioni degli uomini d'azione contro la così detta sterilità della contemplazione c'è questa sana esigenza: non accontentarsi di una conoscenza qualunque come scopo della vita. L'ideale del sapere per potere che si affaccia all'inizio dell'epoca moderna con Galileo, Bacone, Cartesio, è una reazione alla scienza vuota e astratta della Scolastica della decadenza; l'ideale "faustiano" che è poi l'ideale romantico e fichtiano di un'azione senza requie, di una conoscenza fatta solo per offrire all'uomo un ostacolo contro cui lottare, è una reazione all'ideale di conoscenza astratta e puramente raziocinante dell'Illuminismo.

Nè può bastare la conoscenza oscura di Dio che può darci la fede; la fede è sempre una via, non un possesso, un acquetamento. Si è accennato prima a qualche momento di pura, intensa contemplazione che si può avere in questa vita: di questi sembra essersi accontentato anche un Aristotele; ma è possibile che il fine ultimo si attinga per brevi momenti a non da molti uomini, poichè molti sono, non per loro colpa, ma per le dure condizioni della loro vita, così incatenati al lavoro e alle necessità dell'esistenza, che non hanno mai un momento per elevarsi ad un'attività contemplativa? [27]. E poi, l'uomo in questa vita è sempre turbato da qualche affanno, dall'angoscia di dover morire; come può, in queste condizioni, raggiungere la pienezza della sua perfezione? La contemplazione in cui consiste il fine ultimo dell'uomo deve essere dunque più perfetta e serena di quella che può aversi in questa vita; il fine ultimo dell'uomo esige una vita futura [28].

---

[26] « Talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo ... Amplius ... praedictae cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adiungi potest ... Praeterea ... cognitio praedicta multum incertitudinis habet ... ». III *Contra Gent.*, cap. 39.

[27] « Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualis ipsi describunt [specialmente Averroè], planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit ... Felicitas autem est quoddam commune bonum ... ». *Op. cit.*, cap. 44.

[28] Cfr. *Op. cit.*, cap. 48.

Ma qui un'altra obiezione si presenta [29]. L'inquietudine, l'ansia, ecc., è essenziale alla condizione umana. Non solo: ma noi l'amiamo questa nostra condizione umana, la preferiamo ad un tranquillo possesso. E qui vengono in mente le parole di Lessing che affermano la superiorità della ricerca sul possesso del vero, le esaltazioni romantiche del divenire che non ha termine, le affermazioni, più vicine a noi, dell'esistenzialismo, secondo il quale l'inquietudine, l'ansia, l'angoscia, sono condizioni costitutive dell'essenza umana, sì che l'uomo non può liberarsene e ottenere la tranquillità senza cadere nell'anonimia grigia che spegne ogni iniziativa e sforzo personale. Nè è tutto falso ciò che queste correnti di pensiero ci dicono. È vero che l'uomo quanto più è un uomo, un carattere, tanto più preferisce la lotta al tranquillo possesso; ma perchè il possesso che si può avere in questo mondo è troppo esiguo. È vero che l'uomo, quanto più emerge dall'anonimia grigia tanto più sente la propria finitezza e l'ansia per questa sua vita precaria, tanto più accetta coraggiosamente questo suo destino di inquietudine e di lotta; ma bisogna stare attenti a non cadere in quella che si potrebbe chiamare la retorica dell'inquietudine. Una angoscia che si compiace di se stessa non è autentica angoscia, una ricerca che si compiace di rimanere eternamente tale non è autentica ricerca: ci si affanna per raggiungere la quiete, si cerca per trovare. Se quella dell'uomo è autentica ricerca, essa deve avere un termine. Potrebbe non averlo solo se la realtà fosse priva di significato, fosse irrazionale — e gli esistenzialisti o concludono all'irrazionalismo o ne escono solo con un atto di fede cieca, un "salto mortale" per usare l'espressione di Kierkegaard.

Ma noi siamo partiti dalla concezione finalistica della realtà, quindi abbiamo già scartato preventivamente questa soluzione. Se nel mondo ogni cosa ha un significato, anche la nostra ricerca e la nostra inquietudine debbono averlo, e non possono averlo senza terminare ad un possesso.

---

[29] E se la pone anche S. Tommaso in quel mirabile cap. 48, di accento così pascaliano, sotto la misurata e serena forma filosofica: « Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam ». III *Contra Gentiles*.

Accanto, e opposta, alla retòrica dell'angoscia e dell'inquietudine c'è anche la retorica del lavoro, dello stakhanovismo. Chi scrive ritiene che questa retorica abbia motivi assai più seri e più umani della prima, poichè nasce dal desiderio di costruire — e nel più breve tempo possibile — una società più giusta, nella quale tutti possano vivere umanamente, e tutti possano fruire di una certa attività contemplativa. È doloroso che questa ricerca si accompagni, nel marxismo e nelle società dominate da questa corrente di pensiero, ad una furiosa negazione di un fine ultraterreno; tanto più doloroso per un cristiano, il quale pensa a quanta responsabilità può avere, con la sua condotta edonistica accompagnata a verbali professioni di spiritualismo, nel contribuire al sorgere e al mantenersi di quella negazione. Sta di fatto tuttavia che, nonostante i motivi autenticamente umani della esaltazione del lavoro, tale esaltazione assume talora forme evidentemente retoriche quando si parla del lavoro come se esso fosse un fine in se stesso. Infatti, se il lavoro (l'azione transitiva) fosse il fine e non un mezzo, cadrebbero i motivi stessi dell'umanesimo socialista, poichè tanto varrebbe lavorare per qualsiasi scopo, fosse anche per i capricci di un padrone; e allora importerebbe poco che il padrone fosse un così detto re cristianissimo o un onnipotente « compagno ».

La vita futura e l'assolutezza dei valori morali

Un'altra considerazione conferma nella persuasione che il fine ultimo dell'uomo si attui pienamente solo oltre questa vita: ed è che solo con questa persuasione si riesce a salvare l'assolutezza dei valori morali. Se si vuol vedere attuata pienamente la moralità in questo mondo, fatalmente si arriva a dire a un certo momento: ma se non si fa così non si ottiene nulla, si lascia la mano libera ai cattivi, ecc. E in quel *così* sarà implicita la violenza verso qualcuno, l'imbroglio di qualcun altro, e così via. L'unica via per evitare i compromessi è la persuasione profonda che l'azione buona ha un risultato anche se io non lo vedo, e questa persuasione non si può avere se non si pone oltre questa vita l'attuazione piena del fine morale, che è il fine dell'uomo in quanto uomo.

Spesso si sente fare questa obiezione: il credere al Paradiso o all'Inferno porta a contaminare la purezza dell'azione morale. Ri-

spondiamo che solo il credere al Paradiso e all'Inferno salva la purezza dell'azione morale, perchè ci permette di disinteressarci del risultato che l'azione morale può avere in questo mondo. Disinteressarci — badiamo — non già nel senso che non dobbiamo far di tutto per attuare il bene anche fuori di noi e per far riuscire le buone imprese, ma nel senso di non far dipendere la moralità dell'azione da questa riuscita.

Spesso si sente fare anche quest'altra obiezione: la fede nel Paradiso e nell'Inferno, ossia nella vita futura nella quale tutto si aggiusterà, nella quale il bene vincerà il male anche indipendentemente dalla nostra volontà (in questo senso: che anche se noi *non* avremo fatto il bene, il bene vincerà) — deve avere come conseguenza l'inerzia morale. Il bene vincerà, infatti, anche se io non mi sarò sforzato di farlo vincere. Rispondiamo che, al contrario, la fede in una sanzione (e quindi in una giustizia) oltramondana è l'unica, sembra, che possa salvare dall'inerzia morale e dalla sfiducia. Si potrebbe anche dire che, come nella vita teoretica lo scettico è un ipermetafisico deluso, così anche nella vita morale l'inerte è sempre un iperottimista deluso: uno che sperava nella riuscita del bene in questo mondo, e dopo aver constatato che « nella lotta fra la virtù e il corso del mondo, è questo che vince sempre », come dice Hegel, conclude che è inutile operare. L'unico modo per evitare le delusioni è quello di avere già scontato quello che di vero c'è nello storicismo e che è espresso efficacemente dalla frase di Hegel sopra citata, eppure di essere persuasi che l'azione buona avrà un risultato, che il bene vincerà.

Ma per determinare più esattamente come potrà essere la vita futura, dobbiamo appellarci alla Rivelazione. La riflessione filosofica ci fa constatare l'insufficienza di tutte le mète terrene e ci lascia alle soglie di una vita ultraterrena, senza poterne determinare la natura. Platone, per descrivere la vita e il luogo delle anime nell'al di là si affidava al mito; noi ci affideremo, come suggeriva lo stesso Platone, ad una divina Rivelazione.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Ai primi quattro capitoli della parte prima:

P. Hoenen, *Cosmologia,* Roma, Università Gregoriana, 1936 (V ed. 1956).
F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie,* Louvain, Nauwelaerts, 1945.
R. Masi, *Cosmologia,* Roma, Desclée e C., 1961.

2. Ai capitoli quinto e sesto della parte prima:

V. Marcozzi, *La vita e l'uomo,* Milano, C.E.A. 1946.
V. Marcozzi, *L'uomo nello spazio e nel tempo,* ibid., 1953.
G. Pastori, *Le leggi dell'eredità biologica,* Brescia, La Scuola, 1947 (III ed. 1953).
Qu'est-ce que la vie?, Semaine des Intellectuels Catholiques, Paris, Pierre Horay, 1958.

3. Alla parte seconda:

D. Mercier, *Le origini della psicologia contemporanea,* Roma, Desclée, 1910.
C. Fabro, *Fenomenologia della percezione,* Milano, Vita e Pensiero, 1941 (II ed. Brescia, Morcelliana, 1961).
C. Fabro, *Percezione e pensiero,* Milano, Vita e Pensiero, 1941 (II ed. Brescia, Morcelliana, 1962).
C. Fabro, *L'anima,* Roma, Ed. Studium, 1955.
A. Marc, *Psychologie réflexive,* Bruxelles-Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 2 voll.
V. Miano, *Psychologia metaphysica,* Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1961.

4. Alla parte terza:

J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale,* Louvain, Institut Sup. de Philosophie, 1947.
R. Le Senne, *Traité de morale générale,* II ed. Paris, P.U.F. 1947. (Ispirato allo spiritualismo francese contemporaneo. Utile anche per le numerose notizie di storia della morale e per la ricca bibliografia).
O. Lottin, *Morale fondamentale,* Paris, Desclée, 1954.
J. Maritain, *La philosophie morale:* I. Examen historique et critique des grands systèmes, Paris, Gallimard, 1960.
J. Mattai, *Philosophia moralis,* Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1961.

FILOSOFIA DELLA NATURA

PSICOLOGIA FILOSOFICA

collana

IL PENSIERO FILOSOFICO

classici della filosofia commentati

AGOSTINO, *Confessioni*
a cura di M. Perrini

ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*
a cura di G. Zuanazzi

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*
a cura di F. Amerio

ARISTOTELE, *Il Motore immobile. Libro XII della Metafisica*
a cura di G. Reale

ARISTOTELE, *I principi del divenire. Libro I della Fisica*
a cura di E. Severino

ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione. Libro IV della Metafisica*
a cura di E. Severino

057

H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*
a cura di M. Perrini

H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*
a cura di G. Penati

S. Boezio, *La consolazione di Filosofia*
a cura di A. Caretta e L. Samarati

Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio*
a cura di G. Zuanazzi

R. Carnap, *La filosofia della scienza*
a cura di A. Crescini

Carnap - Morris - Popper - Reichenbach - Russel - Ryle - Schlick - Wittgenstein, *Neoempirismo logico, semiotica e filosofia analitica. Antologia di scritti*
a cura di N. Tempini

A. Comte, *Corso di filosofia positiva*
a cura di A. Lunardon

R. Descartes, *Discorso sul metodo*
a cura di G. Bontadini

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche. Con estratti dalle Obbiezioni e risposte*
a cura di A. Deregibus

Epitteto, *Il manuale*
a cura di A. Caretta e L. Samarati

Feuerbach - Max - Engels, *Materialismo dialettico e materialismo storico*
a cura di C. Fabro

Freud - Adler - Jung, *Psicanalisi e filosofia. Antologia*
a cura di A. Crescini

G. Galilei, *Antologia*
a cura di S. Vanni Rovighi

P. Galluppi, *Lettere filosofiche*
a cura di F. Amerio

N. Hartmann, *Nuove vie dell'ontologia*
a cura di G. Penati

G.W.F. Hegel, *La dialettica. Antologia sistematica*
a cura di C. Fabro

M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*
a cura di U. Galimberti

D. Hume, *Scritti morali*
a cura di F. Baroncelli

I. Kant, *Critica della ragion pratica*
a cura di V. Mathieu

I. Kant, *Critica della ragion pura*
a cura di G. Bontadini

S. Kierkegaard, *Il problema della fede*
a cura di C. Fabro

T. Kuhn - P. Feyerabend, *L'irrazionalismo in filosofia e nella scienza. Antologia*
a cura di A. Crescini

G.W. Leibniz, *Monadologia*
a cura di S. Vanni Rovighi

G. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*
a cura di G. Penati

J. Maritain, *La conquista della libertà. Antologia del pensiero etico-politico*
a cura di P. Viotto

K. Marx, *Il pensiero filosofico, politico, economico. Antologia*
a cura di D. Antiseri e M. Baldini

B. Pascal, *Antologia filosofica*
a cura di A. Moscato

Platone, *Apologia di Socrate*
a cura di V. Stazzone

PLATONE, *Critone*
a cura di G. Reale

PLATONE, *Eutifrone*
a cura di G. Reale

PLATONE, *Fedone*
a cura di G. Reale

PLATONE, *Gorgia*
a cura di G. Reale

PLATONE, *Menone*
a cura di G. Reale

PLATONE, *Protagora*
a cura di G. Reale

PLATONE- SENOFONTE-ARISTOTELE, *Il messaggio di Socrate*
a cura di A. Rigobello

J.H. POINCARÉ, *Sui fondamenti della geometria*
a cura di U. Sanzo

K.R. POPPER, *Logica della ricerca e società aperta. Antologia*
a cura di D. Antiseri

A. ROSMINI, *Antologia metafisica*
a cura di I. Mancini

G. G. ROUSSEAU, *Contratto sociale*
a cura di G. Ambrosetti

M. SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza*
a cura di E. Severino

G.B. VICO, *Scienza nuova*
a cura di F. Amerio

057